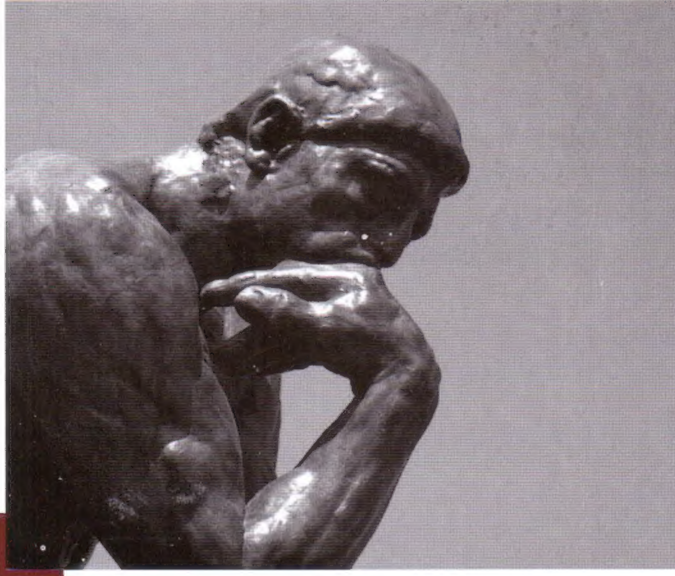
منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

دار الأمان
الرباط

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

# حوار الفلسفة والعلم

## سؤال الثبات والتحول



إشراف: **نابي بوعلي**

**المشاركون:**

| | | | |
|---|---|---|---|
| د. نابي بوعلي | د. موسى عبد الله | د. مزي عبد القادر | د. جمال حمود |
| د. عبد القادر عدالة | د. بشير خليفي | أ. عبد الرحمن بن شريط | د. كمال بومنير |
| أ. بن سعيد محمد | أ. حمادي هوري | د. عبد القادر بودومة | أ. خديم أسماء |
| أ. رباني الحاج | د. جيلاني كوبيبي معاشو | د. براهيم أحمد | أ. مختارية مقدم |
| د. محمد جديدي | د. حيرش بغداد محمد | أ. بن عودة أمينة | |
| أ. مخلوف سيد أحمد | أ. بلحنافي جوهر | أ. كرد محمد | |

مسائل فلسفية

كتاب جماعي

# حوار الفلسفة والعلم

## سؤال الثبات والتحول

**مجموعة مؤلفين**

إن الفلسفة والعلم يعملان على تحفيز الذات لبلوغ أعمق ماهياتها وأقصى إمكانياتها، فالفلسفة في جوهرها فاعلية عقلية، وموقف انتقادي من الوجود، ومنهج في التساؤل يستهدف فحص الوجود بكل مكوناته وأبعاده لكشف غموضه وسبر أغوره، كما تعد الفلسفة وفقاً لغايتها التاريخية أسمى العلوم جميعاً وأدقها لكونها تمثل مطلب الإنسانية الدائم في المعرفة الخالصة والمطلقة على حد تعبير هوسرل، كما ظلت الفلسفة من جهة أخرى منشغلة بإعادة الإنسان إلى إنسانيته حسب ريكور، إنها كفاح من أجل معنى الإنسان. وظل العلم يبحث عما يحقق رفاهية الإنسان من خلال السيطرة على الطبيعة وتوسيع دائرة حريته، غير أن سؤال جدوى الفلسفة يعاود الظهور دائماً لا سيما في عالمنا اليوم الذي صار مشبعا بالروح التقنية التي سكنت جسد العلم حتى صار خطاب العلم مضاداً للفلسفة، والذي لا يرى فيها إلا وجوداً عابراً أو لحظة تاريخية تجاوزها العقل العلمي، وهذا ما يؤكد خطورة نسيان العلم للفلسفة، فالعلم بنسيانه للفلسفة ينسى أساسه الحقيقي ويغترب عنه كما قال هيدجر. ومن هنا كان من الضروري أن نعرف جوهر الفلسفة في العلم وجوهر العلم في الفلسفة، ونقف بالتالي على طبيعة العلاقة بينهما التي اتخذت طابع الصدام والخصام أحياناً، كما اتخذت طابع الحوار والتلاقي في كثير من الأحيان، إلا أنها مع ذلك ظلت علاقة متميزة لا تخرج عن إطار علاقة الأم بأبنائها.

تصميم الغلاف: سامح خلف

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

دار الأمان
الرباط

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

ISBN 978-614-01-0437-2



# حوار الفلسفة والعلم

## سؤال الثبات والتحول

# حوار الفلسفة والعلم

## سؤال الثبات والتحول

إشراف

نابي بوعلي

المشاركون

| | | |
|---|---|---|
| د. نابي بوعلي | د. عبد القادر عدالة | أ. بن سعيد محمد |
| أ. رباني الحاج | د. محمد جديدي | أ. مخلوف سيد أحمد |
| د. موسى عبد الله | د. بشير خليفي | أ. حمادي هوري |
| د. جيلالي كوبيبي معاشو | د. حيرش بغداد محمد | أ. بلحنافي جوهر |
| د. مزي عبد القادر | أ. عبد الرحمن بن شريط | د. عبد القادر بودومة |
| د. براهيم أحمد | أ. بن عودة أمينة | أ. كرد محمد |
| د. جمال حمود | د. كمال بومنير | أ. خديم أسماء |
| أ. مختارية مقدم | | |

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

دار الأمان
الرباط

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

1433 هـ - 2012 م

ردمك 978-614-01-0437-2






4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

editions.difaf@gmail.com

بيروت - لبنان

# المحتويات


| العنوان | المؤلف | الصفحة |
|---|---|---|
| كلمة افتتاحية | | 7 |
| الإنسان بين الفلسفة والعلم | رباني الحاج | 11 |
| الفلسفة وخطاب النهايات | د. موسى عبد الله | 23 |
| الخصوصية الفلسفية لعلم الاجتماع السياسي | د. جيلاني كوبيبي | 37 |
| علوم الإنسان والمجتمع وأسئلة التراث؛ نحو التأسيس لإسلاميات تطبيقية عند 'أركون' | د. مزي عبد القادر | 45 |
| الفلسفة الوضعية وإشكالية التمييز بين الفلسفة والعلم | د. براهيم أحمد | 57 |
| انفصال الفلسفة عن العلم عند لودفيغ فتغنشتاين | د. جمال حمود | 71 |
| ضرورة ارتباط الحقيقة بالمعنى عند هوسرل | د. نابي بوعلي | 83 |
| العلوم الدقيقة كأرضية حتمية للفلسفة (الفلسفة الحديثة كانط نموذجا) | خديم أسماء | 93 |
| ماهية العلم وسؤال التقنية عند هيدغر | كرد محمد | 107 |
| الفلسفة والعلم | بلحنافي جوهر | 121 |
| ما علاقة الفلسفة بالرياضيات المعاصرة؟ | د. عبد القادر عدالة | 131 |
| مسألة التقدم بين العلم والفلسفة | د. محمد جديدي | 153 |
| الفلسفة وسؤال المآل بين الضوابط النسقية ورهانات التشكيل المفتوح | د. بشير خليفي | 169 |
| الفلسفة كمهنة وكممارسة | أ. حيرش بغداد محمد | 179 |
| مواجهة العولمة بين الفلسفة والعلم | أ. عبد الرحمن بن شريط | 197 |
| قيمة الطرح الفلسفي | أ. بن عودة أمينة | 211 |
| حول النقد الفلسفي للعلم والتقنية في الفكر الألماني المعاصر (هوسرل – هيدغر – مدرسة فرانكفورت) | د. كمال بومنير | 219 |

| | |
|---|---|
| بين الفلسفة والعلم، الخطاب محور الجدل | مختارية مقدم........................ 233 |
| "المنهج الشامل" والإنهاء الفينومينولوجي لجدل الفلسفة والعلم | عبد القادر بودومة................. 245 |
| خصوصيات ومميزات الفلسفة في فهم النص القرآني | حمادي هوري ....................... 259 |
| في أفقِ النقد الفلسفيّ: أسئلة ورهانات | مخلوف سيد أحمد ................. 285 |
| في معنى الفلسفة: إشكال الماهية | أ. بن سعيد محمد.................. 297 |

# كلمة افتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف النبيين وسيد المرسلين.

"الفلسفة أم العلوم" تلك هي الصفة التي عرفت بها الفلسفة، وهي الصفة التي جعلتها تتربع على عرش المعرفة دون منازع، وتضم جميع العلوم تحت لوائها. غير أن ما تحقق معرفيا وابسيمولوجيا في تاريخ المعرفة جعل هذا (العلم الموحد) يفقد تدريجيا نفوذه على العلوم الأخرى، وبدأت هذه الأخيرة تشق طريقها وتستقل بموضوعاتها الخاصة، ومناهجها النوعية، ولكن هل هذا الاستقلال يعني الانفصال؟.

إن الفلسفة والعلم ترافقا معا كمظهرين ثقافيين طوال مسار التاريخ الإنساني، ويعكسان في الوقت نفسه جهود وتجارب الأمم في بحثها عن الحقيقة كهدف وكمهمة من خلال تجلي العقل وانكشافه في التاريخ، والاهتمام بالفلسفة والعلم يفرض نفسه على الساحة الثقافية بقوة، فالسيطرة العلمية اليوم هي السمة المميزة لعصرنا فابتداء من عالم الذرة والخلية إلى عالم الكواكب والمجرات صارت تخضع لتدابير علمية، كما أن المشاكل التي يطرحها العلم اليوم هي التي استوجبت عودة الفلسفة بقوة، ويبدو أن العلم والفلسفة سيقودان العالم مستقبلا، كما يبدو أن مصير البشرية أصبح مرتبط بهما بشكل جذري.

إن الفلسفة والعلم يعملان على تحفيز الذات لبلوغ أعمق ماهياتها وأقصى إمكانياتها، فالفلسفة في جوهرها فاعلية عقلية، وموقف انتقادي من الوجود، ومنهج في التساؤل يستهدف فحص الوجود بكل مكوناته وأبعاده لكشف غموضه وسبر أغوره، كما تعد الفلسفة وفقا لغايتها التاريخية أسمى العلوم جميعا وأدقها لكونها تمثل مطلب الإنسانية الدائم في المعرفة الخالصة والمطلقة على حد تعبير هوسرل، كما ظلت الفلسفة من جهة أخرى منشغلة بإعادة الإنسان إلى إنسانيته حسب ريكور، إنها كفاح من أجل معنى الإنسان. وظل العلم يبحث عما يحقق رفاهية الإنسان من خلال السيطرة على الطبيعة وتوسيع دائرة حريته، غير أن سؤال جدوى الفلسفة يعاود الظهور دائما لا سيما في عالمنا اليوم الذي صار مشبعا

بالــروح التقنية التي سكنت جسد العلم حتى صار خطاب العلم مضادا للفلسفة، والــذي لا يرى فيها إلا وجودا عابرا أو لحظة تاريخية تجاوزها العقل العلمي، وهذا مــا يــؤكد خطــورة نسيان العلم للفلسفة، فالعلم بنسيانه للفلسفة ينسى أساسه الحقيقــي ويغتــرب عنه كما قال هيدجر. ومن هنا كان من الضروري أن نعرف جوهر الفلسفة في العلم وجوهر العلم في الفلسفة، ونقف بالتالي على طبيعة العلاقة بينهما التي اتخذت طابع الصدام والخصام أحيانا، كما اتخذت طابع الحوار والتلاقي في كثير من الأحيان، إلا أنها مع ذلك ظلت علاقة متميزة لا تخرج عن إطار علاقة الأم بأبنائها.

لقد صار العلم يفاجئنا كل يوم باكتشافات نوعية جديدة تؤدي بنا إلى إعادة التفكير حتى في مسلمات وجودنا. وفي عصر العلم المسكون بالروح التقنية المفرطة التي لم يسبق لها مثيل في التاريخ، بدأ الحديث على أن عصر الفلسفة قد انتهى وبدأ الحديث على أن الفلسفة لم يبق لها من موضوع سوى موضوع واحد هو موضوع الحرية، ومن ثم فإنها قد شارفت على الموت، لكن موت الفلسفة لن يكون إلا موتا فلسفيا كما قال التوسير. إن ما يبقى للفيلسوف الذي يكرس نفسه للحقيقة بعدما يفقد الثقة في كل شيء هو الإيمان بالفلسفة كمهمة ورسالة.

ولأنــه لا مجــتمع بــدون فلسفة ولا فلسفة بدون مجتمع، فإن الشعوب التي أدركت الشروط الموضوعية التي توجه الوعي نحو احتراف المعرفة العلمية والدرس الفلــسفي منذ تشكل الجزيء الفلسفي فكرا وممارسة استطاعت أن تنتزع لنفسها مكانــا تحــت الــشمس بعد أن اجتازت مراحل كثيرة معقدة التركيب، بعكس الــشعوب الوهمية التي تعيش في خانة التهميش والمهمش والتي دفعت الثمن باهضا وظلت تتخبط في أزماتها وتعيش واقعها الملوث بكل أنواع السذاجات وتبحث عن فهــم ذاتهــا في خضم الصراع نتيجة غياب الرؤية الفلسفية الواضحة. ومن هنا لا تــستطيع الشعوب التي تجتر تراثها فقط الدخول إلى نادي الأمم المتقدمة ورحاب الحداثة، والذي يبدو أن الأمر فيه قد حسم لصالح الكبار.

إن تلــك الشعوب ستبقى دون شك أسيرة التخلف والجمود في عبث تاريخي أصــالها، ولــن ترى النور إلا بعد إتاحة الفرصة للعقل والتنوير حتى يكون لأهلها سلطان على العلم وعلى الفكر.

وكمـــا هـــو معلوم لدى متتبعي الفكر الفلسفي والمشتغلين به، أنه منذ خمس سنوات بدأت ترسخ في الجزائر تقاليد الاحتفاء بيوم وطني للفلسفة، ولذلك نفتك هذا اليوم من الزمن العابر لنحظى بشرف المساءلة الحقيقية لمادة الفلسفة كخطاب نقـــدي وموضوع للنقد في بلادنا. وضمن هذا الفضاء يقدم قسم الفلسفة - كلية الآداب واللغـــات والعلوم الاجتماعية والإنسانية بجامعة معسكر، الجزائر - أوراقا لأســـاتذة باحثين تتناول الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، والفلسفة والعلوم الدقيقة والتجريبية، ثم آفاق العلاقة بين الفلسفة والعلوم في ضوء التحولات الراهنة والمتوقعة، وبعد ذلك الفلسفة ممارسة فكرية متميزة عن العلم. وفي الختام لا يسعني إلا أن أشكر كل الأساتذة والأصدقاء الذين ساهموا في العمل، والذين إئتمنونا على عـــصارة أفكارهم، كما أشكرهم على حرصهم تسليمنا أوراق أبحاثهم في الآجال المحـــددة، وأتمنى أن يعكس هذا العمل حوارا فلسفيا وعلميا هادئا، مثمرا، ومفيدا، يخـــدم القارئ والدارس ويسهم في تنمية الحركة العلمية والفلسفية في الجزائر وفي العالم العربـــي.

**معسكر في 14 مارس 2010**

**د. نابي بوعلي**

# الإنسان بين الفلسفة والعلم

رباني الحاج
قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر

**الملخص:**

إن الإنسان خضع في تاريخه الطويل لتعريفات مختلفة ومتباينة، إذ كانت تلك التعريفات تعبر عن البحث عن ماهية الوجود الانساني في جوانبه المتعددة. وهذا ما فتح الباب لتدخل مجالات كثيرة للفهم والمعرفة كالدين والفلسفة والعلم. وسنحاول في هذه الورقة أن نطرح إشكالية الوجود الانساني بين الفلسفة والعلم، الانسان كماهية وجوهر وغاية، أي الانسان ككينونة وقيمة من جهة، والانسان كظاهرة وتجربة وسلوك من جهة أخرى.

من المعروف أن الإنسان هو الكائن الذي يعي الصلة التي تربطه بوجوده، ولذلك يبحث عن وسائل مختلفة تساعده على تحديد شكل الوعي الذي ينظر من خلاله إلى العالم الذي يعيش فيه، والذي لا يمكن أن يكون إلا نسخة من ذلك النمط من أنماط الوعي، فالعالم ليس أكثر من النموذج الذي ينبثق من شعور الإنسان بحياته ووجوده، إن هذا يعني أن العالم ليس له وجود إلا من خلال الذات المتمحورة حول الوعي المملوء بالشعور المرهف الخلاق، الدافع إلى التخلص من الضرورات الطبيعية والتاريخية، فالفلاسفة العقلانيون منذ سقراط إلى العصر الحديث أدركوا أن الإنسان كائن له أبعاد متعددة ومتباينة، ومع ذلك فالإنسان ليس له معنى خارج دائرة وجوده، فالإنسان هو الذي يصنع وجوده وهو الذي يحدد ماهيته وفقا لدرجة وطبيعة الوعي الذي يتمكن من تحصيله، لكن هناك من يتصور أن طرح إشكالية الإنسان كمعنى، ليست صحيحة، بهذا الشكل، لأن هذا التصور يفترض قدرة الإنسان على الوصول إلى معرفة نفسه بشكل قطعي ونهائي وهو ما لا يمكن إثباته ولا القدرة على تحقيقه، فالإنسان لا يمكن فهمه وتحديد

وجـــوده بعيدا عن المعطيات التي تحيط به والتي تؤطر وجوده، وبالتالي تعمل على رسم صورة غير متوافقة مع وعيه الأولى أو الماهوي، مما يجعله يكتشف عن وجوده مـــتجها بوعيه إلى الخارج، في سياقات متعددة ومختلفة وهو ما انتهت إليه المعارف العلمية التي اتجهت نحو الجوانب الظاهرية التي يمكن الوصول إليها عن طريق المنهج العلائقـــي أي اعتـــبار الإنسان ثمرة للعاقات التي تربط بينه وبين مكوناته الداخلية ومعطـــياته الخارجية. والسؤال المطروح في هذه الورقة هو: هل يمكن للإنسان أن يتخلـــى عن فهم وجوده فهما فلسفيا؟ وإلى أي مدى يكون الفهم العلمي للإنسان قادرا على حل الإشكالات المطروحة على الإنسان؟.

مـــنذ مجيء الإنسان إلى هذا العالم وسؤال الماهية يملأ وجوده ويشغل فكره، ويضعه تحت سلطة الحقيقة، إذ أن كينونته تأبى الحضور والتحقق دون تحضيل فهم وتفسير للعالم الذي يحيا فيه، فالإنسان الشرقي القديم هو أول من شغله لغز وجوده في هـــذا العـــالم وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه، فأخذته خواطره إلى البحث عن ماهيـــته من حيث هو جزء منه، أي أنه امتداد له، ومع ذلك فالإنسان الشرقي بقي عاجزا أمام القوى المحركة لهذا الكون لأن وعيه بقي مشتتا في أحضان الطبيعة وهو مـــا أعاقـــه عـــن اكتشاف ذاتيته، بل إن وعيه ما هو إلا عرض من أعراض تلك الطبـــيعة، لهذا رأى هيغل Higel F. "العقلية الشرقية لم تنجح في تصور «الجوهر» على شكل «ذات» واعية بنفسها، فبقي هذا الجوهر مجرد تعبير عن سلب المتناهي، وظلـــت الحقـــيقة الإلهـــية في نظرها مجرد صورة من صور «الإستبدادية الشرقية» فالتعارض قد ظل قائما بين المتناهي واللامتناهي، دون أن تتم بينهما أية صورة من صور المصالحة، فقد بقي الإنسان مجرد عبد ذليل ليس له حول ولا قوة، ومن حيث هـــو كذلك لم يعد الإنسان إلا مجرد كائن «عرض». و لم تعد الحياة البشرية سوى اســـتعباد متـــصل وذل مـــستمر، إذ لم يتأسس أي شكل من أشكال العلاقة بين الموجـــود الكلي من جهة، والمعرفة الذاتية المتولدة لدى الإنسان من جهة أخرى" (إبراهيم، ع: 1997، 125).

هـــذا يعـــني أن الإنسان الشرقي القديم الذي يمثل فجر الوعي البشري، كان كائـــنا بدون كينونة، فالكينونة تقتضي الوعي الذاتي بالذات أو وعي الذات لذاتها، وهـــو مـــا لم يتوفر للشرق القديم الذي كان وعيه منغمسا في الطبيعة، لكن هذه

الطبيعة لم يخلو منها وعي الإغريق الذي يشيد به هيغل ومع ذلك فالتعامل معها بطريقة عقلانية قد يشفع لهم، إذ أنهم اتجهوا بها اتجاها إبستميا حولها إلى موضوع معرفة وحاولوا الكشف عن قوانينها التي تتحكم في نظام عملها، فقادهم هذا إلى محاولة فهم عناصرها الأساسية من جهة وتفسير تلك العناصر من حيث العلاقة التي تحكمها من جهة أخرى، أدى كل هذا إلى التعرف على الطبيعة من داخلها، كما أدى إلى جعل الإنسان وجها لوجه مع الطبيعة كموضوع قابل للفهم والإستيعاب أي أعطى للإنسان الفرصة الحقيقية لتوليد الوعي الذاتي من خلال قدرته على وعي قوانين النظام الطبيعي القابل للتعقل، من التساؤل عن حقيقته، المتمحورة حول إفتراضات الوحدة والكثرة، والثبات والتغير، التمثل والملاحظة، إن البحث عن جوهر الطبيعة كان هو الطريق الأمثل إلى البحث عن جوهر الإنسان، ومن ثم إلى البحث الإنسان الحقيقة، الإنسان - الواعي لذاتيته من خلال وبواسطة ذاته الواعية - العارفة، لا المنبهرة، العابدة، المسلوبة إن إقرار السفسطائيين أن الإنسان مقياس الأشياء، جعل من الإنسان نقطة البدء والإنتهاء في آن واحد، لا شيء سابق عنه ولا متجاوز له، فكل ما هو موجود لا وجود له إلا في تصور الإنسان، كما أنه لا وجود للإنسان إلا من خلال علاقته بالأشياء متعددة ومتغيرة باستمرار، فهذا يحتم على الإنسان أن يبحث له عن غاية وفقا لذلك التغير المستمر، إذ لا وجود لما هو ثابت، سابق، أو متعال في عالم الإنسان، فلا وجود للإنسان خارج عالم الأشياء الذي هو عالم الحس والتغير، إن عالم الإنسان ليس عالم المفاهيم والتصورات المجردة والقوانين الطبيعية، وإنما هو عالم الفعل والحركة والحس والإكتساب، إنه عالم الإرادة الفردية والمصلحة الأنانية، أي عالم المنفعة وليس عالم الفضيلة، فالحقيقة لا معنى لها إلا من وجهة نظر هذه المصلحة وتلك الإرادة - الرغبة، إذ أننا لا نريد إلا ما نرغب فيه، مما يعني أننا نعيش وفقا لرغباتنا، وفي تعبيرنا عن الحقيقة لا نعبر إلا عن رغباتنا التي هي رغبات لا متناهية، وهكذا فلا وجود للحديث عن الإنسان في ذاته، لأن وجود الإنسان يتحدد من خلال علاقته بالأشياء وليس من خلال علاقته بذاته، فالذات الإنسانية ليست الإنسان ذاته وإنما الإنسان في أنانيته وفرادنيته أي الإنسان في نزوعه الرغبوي، وإذا كان تحقيق الذات مرتبط بتحقيق الرغبات وكانت هذه الرغبات المنبثقة عن عالم الحس لا

حدود لها، فإن هذا يؤدي حتما إلى البحث عن الإعتراف بالذات من خلال فرض الـــذات علـــى الآخرين بواسطة تلبية أكبر قدر من الرغبات وهو ما يترتب عليه الإحـــساس بالقوة، لتكون في الأخير القوة هي معيار الحقيقة، وبما أن القوة متغيرة فوجـــود الإنسان محكوم عليه بالتغير لتكون رغبته الأساسية تحقيق القوة باستمرار، ولكـــن إذا كان اتجاه السفسطائيين ينصب في الحكمة القاتلة "أكد نفسك، إفرض نفسك، فإن سقراط سيؤكد على الحكمة القاتلة، أعرف نفسك بنفسك".

رغـــم أن السفسطائيين حاولوا أن ينتقلوا بالفكر من الكون إلى الإنسان إلا أنهم وقفوا في منتصف الطريق، عندما ربطوا بين الإنسان والرغبة في أفق لا يتجاوز عـــالم الحس والوجود الحسي، مما أدى بسقراط إلى العمل من أجل أنسنة الإنسان بشكل أكبر، إذ استبدل الحصول على الرغبة بالحصول على المعرفة الحقيقية، معرفة الـــنفس بواســـطة النفس ذاتها، فالوجود الحقيقي للإنسان يكمن في النفس التي لا يمكننا أن نتعرف على جوهرها بواسطة الحواس وإنما بواسطة التأمل الباطني والفهم العقلـــي، فالنفس تختلف عن الجسد، وإذا كان الجسد يتأثر بالحواس ويتغير وضعه بـــتغير الحـــواس الـــذي هو من طبيعتها فإن النفس هي ذلك الجوهر الثابت وراء الأعراض المتغيرة، والإنسان كثيرا ما يرى أن عالم الحس المتغير ليس هو العالم الذي يـــستطيع أن يلبـــي كل الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها وفي مقدمتها إدراك الغاية الحقيقية من وجوده، تلك الغاية التي من غير الممكن أن ندركها بالحواس، إن الغاية التي نسعى إليها غاية إنسانية بامتياز أي غاية مرتبطة بما هيتنا الثابتة المتجاوزة لعالم الحـــس الـــذي يخلو من أي يقين، في حين أن الإنسان ليس شيئا من الأشياء التي تـــسري علـــيها قوانين التغير دون وعي منها، فالإنسان لا يكتمل وجوده إلا من خـــلال الوعي الذي تحققه له المعرفة الذاتية، فمعرفة النفس هي معرفة الذات لذاتها بـــذاتها، إن الـــنفس هي جوهر الإنسان وجوهر النفس هو الفكر اليقيني، ومعيار اليقين هنا الصدق، فتعاملنا مع أنفسنا بصدق هو الطريق الصحيح إلى الكشف عن ماهيتـــنا، وهكذا يكون شرط المعرفة الصحيحة مرتبط بالإستعداد الخلقي، وبالتالي فالمعـــرفة فضيلة، وحتى تتحقق لنا يجب أن تكون لنا غاية في ذاتها، فحقيقة الإنسان تكمـــن في السعي إلى الفضيلة، فضيلة المعرفة الصادقة للذات، تلك الذات التي لا نتمكن من الكشف عنها إلا إذا كان لنا إستعداد حقيقي لتجاوز الحواس إلى الفكر

الواعـــي بذاته، إن شرط تحقيق الوجود الإنساني هو الوعي بهذا الوجود، والوعي بوجـــودنا يعني معرفة الفضائل التي نميل إلى تحصيلها، فوجودنا هو وجود من أجل الفضيلة، فضيلة المعرفة.

إذا كـــان سقراط انشغل بالرد على السفسطائيين، فجاءت أفكاره في سياق سجالي يدافع فيه عن الإنسان الفاضل المزود بالوعي والمعرفة، فإن أفلاطون سيعمل على التعامل المنهجي مع موضوع الوجود الإنساني وذلك بتحليل هذا الوجود إلى مكوناته الأساسية، فالنفس ليست واحدة بل منقسمة إلى ثلاثة أقسام يفضل بعضها بعضا من الأعلى إلى الأدنى، النفس الناطقة، ثم النفس الغضبية (الشجاعة والحماسة )، ثم الـــنفس الـــشهوانية (الإنـــتاج والإستهلاك أو الشره والطمع )، وهكذا تتعدد الفـــضائل وتتفاوت في الدرجة، فالحكمة والمعرفة أرقى الفضائل وهي وحدها التي تؤدي إلى الخير الأسمى الذي يليق بالإنسان يسعى إلى الحكمة لأنه يتوقف إلى عالمه الأصلي، عالمه المثالي الذي يهدف فيه إلى القيم الفاضلة، قيم الإنسان كإنسان يفكر وفقـــا للخير الأسمى أو الخير المطلق، خير المدينة الفاضلة، إنه الإنسان الذي يتعالى علـــى ذاته الفردية ليسمو بنفسه إلى الخير المدني، خير الإنسان من حيث هو كائن مـــرتبط بعالم الخلود، عالم الحقيقة المطلقة، لكن ما نلاحظه على أفلاطون هو إرادة الوصـــول إلى عالم تحكمه قوانين الفكر المحضة، لدرجة تجريد الإنسان من إنسانيته تمامـــا، بحـــيث يرتبط وجوده بحقائق وقوانين تتجاوزه وتسبقه في الوجود، وعليه الإنصياع لتلك القوانين والإيمان بتلك الحقائق، إن أفلاطون كان يريد من الإنسان أن يكون أعلى من إنسان، وتصور أن ذلك يكون ممكنا لو تم الالتزام بخطة تربوية صـــارمة وموضوعية مطلقة وحياد تام، وهذا ما يعني أنه دمج دمجا تاما بين الفلسفة والعلـــم، مما أدى بأرسطو إلى التمييز بين الفلسفة النظرية والفلسفة العلمية ومحاولة إرجـــاع كـــل منهما إلى مبادئها الأولى تنظر إلى الإنسان ككائن عاقل فإن الثانية تنظر إليه ككائن مدني، يعيش في وسط اجتماعي أكثر تعقيدا وتشابكا مما يبدوا لنا في الـــوهلة الأولى، خاصـــة عـــندما نتصور أن المدينة تقوم على الوحدة المطلقة، فأرســـطو يرى أنه لو كان من الممكن "تحقيق هذا المذهب لكان ينبغي اجتنابه وإلا انعدمت المدينة. غير أن المدينة لا تتألف من عدد ما من الأعضاء فحسب. بل هي تـــتألف مـــن أفـــراد مختلفين بالنوع: إذ العناصر التي تكونها ليست متشابهة... إن

الــوحدة لا تنتج إلا من عناصر مختلفة، ومن أجل ذلك كان التكافؤ في المساواة" (أرسطو: 2008، 127-128).

يراعي أرسطو هنا خصوصية المجال الإنساني، فالإنسان ليس مجرد معطى عقلي وفقــط بل هو مركب بشكل يصعب معه فهم كينونته بعيدا عن أفعاله وحاجاته النفسية والاجتماعية، من هنا يأخذ بعين الاعتبار ضرورة مراعاة الإنسان في علاقته بالآخرين، ولذلك يقول "لسنا نريد بالكفاية أن تكون سيرة الإنسان سيرة المتخلي والمنفــرد وحـــده، لكنه يكون مع أبوين وأولاد ونساء وأهل مدينة، لأن الإنسان مدني بالطبع" (أرسطو: ط. 1979، 66).

بطبـــيعة الحال، العلم في الفلسفة العلمية يرتبط بالواقعية من جهة، وبالعقلانية من جهة أخرى، وفي الحالتين هو محاولة للبحث عن نموذج للحقيقة، وفي إطار هذا البحث عن النموذج بتداخل الفلسفي مع العلمي، مما يجعل الفلسفة تتحول إلى علم صـــارم يـــبحث عن البرهنة الدقيقة والصارمة، لكن سرعان ما ينكشف لنا أن ما يـــبدوا علمـــا صـــارما، لـــيس إلا فلـــسفة محضة، بعيدة عن العقل العملي وعن الواقـــع الفعلـــي للإنسان مكتفية بالإنسان المثال أو الغاية، لذلك يرى جيار لبرون G. Lebrun أن "روســـو عندما اتخذ الإنسان المبتعد عن أي اتصال اجتماعي (سواء كـــان هذا الاتصال لسانيا أو اقتصاديا) كنموذج، ومرجع، فهو يريد الرجوع إلى درجـــة الصفر في الاجتماعية، والحصول بذلك على التأكد بأن لا يتقيد ذاتيا بأي نوع من المجتمعات الموضوعة" (التريكي، ف: 57).

هاجس العودة إلى الأصل والبحث عن الذات في حالتها الأولى هو هاجس فلسفي يمكن العودة بأصوله الأولى إلى فلسفة أفلاطون المثالية، إلا أن الفلسفات الحديثة أدركت مدى ابتعاد تلك الفلسفة عن طبيعة الوجود البشري، إذا اضطروا إلى فهـــم الإنسان بالإعتماد على مكوناته الطبيعية، فليس هناك إنسان خالص في إنسانيته، إنما هناك إنسان هو إنسان الطبيعة البشرية، فهوبز يتصوره عبارة عن آلة صـــماء تتحرك بشكل ميكانيكي نحو الفعل، ولذلك فالإنسان عدواني وعدوانيته كامنة في طبيعته، فبدل الإنسان – الغاية، انتقلنا إلى الإنسان الطبيعي، مما يعني أن الإنـــسان هو واقعة مثل واقعات الطبيعة التي تحكمها قوانين طبيعية خارجة عن نطـــاق الوعي والإرادة، وهي محاولة لتأسيس فلسفة الإنسان على مبادئ علمية،

إلا أن نـــزعة الإنـــسان نحو الحرية جعلت هذه الفلسفات الوضعية التي تتبنى العلمـــية تتلقـــى صعوبات وإحراجات كبيرة، لم تستطع أن تجيب الإنسان عن ماهيته، أو بالأحرى عن الأسئلة المتعلقة بالوعي والإرادة، كما لم تتمكن من فهم التجـــربة البشرية، وتوضيح الغايات القصوى لهذا الوجود أي لم تستطع الإجابة عن سؤال الحقيقة.

تولد عن هذا ظهور فلسفات الحياة التي تراعي صعوبة فهم الوجود البشري (الإنساني) بعيدا عن فهم منطق الحياة، وجود الإنسان ليس بمجرد ظاهرة طبيعية أو واقعـــة بيولوجية إنما هو فعل إنخراط في الوجود كمشروع حياة، وهذا يعني أن الإنـــسان عـــبارة عن كينونة منخرطة في فهم علاقتها بالعالم التي توجد فيه، من وجهـــة نظر الحياة هذه "جاءت دعوة نيتشه الفيلسوف ليسلك طريق الفن ضد العلـــم. بمعـــنى أنـــه طلب السيطرة على العلم بالفن الذي وحده يحقق مهمات الفلاسفة، إن إدانة نيتشه لغريزة المعرفة التي يصفها بالعمياء والدنيئة. تكشف عن أن العلـــوم تـــؤدي إلى آثار بربرية عندما تضيع بسهولة في خدمة مصالح عملية" (وفاء، ش: 2007، 97).

يـــدل هـــذا علـــى أنه إذا كانت للعلم غاية موضوعية، فالأمر ليس كذلك بالنسبة للفلسفة، وما يجعل الإنسان أقرب إلى مباحث الفلسفة منه إلى مسائل العلم هـــو صعوبة تحديد الغاية النهائية من وجوده، على خلاف الكائنات الأخرى ذات الـــبعد الوظيفـــي، فالإنـــسان ليس مجموعة من الوظائف بقدر ما هو مجموعة من الأفعـــال المرتبطة بالمعاني والرموز والدلالات الآتية من مصادر ومنابع مختلفة، وفي هـــذا يعود الفضل إلى - أرسطو - الذي اكتشف الإنسان كذات فاعلة، رغم أنه حـــصر هذه الذات في الوعي، وهو الأمر الذي تم تداركه في الفلسفات المعاصرة، الـــتي كـــشفت عن وجود اللاشعور والبنية المؤسسة لكل وعي بما يجعله وعي غير مباشـــر لوجود الإنسان وعلاقته بالعالم، ولهذا "فالتحول العميق في الفكر، والذي مـــن خلال البعد الأصلي للوجود كحدث (هيدغر) هو السبيل الوحيد الذي يمكن الإنسان والأشياء من استعادة وجودهم ومعناهم، من خلال بناء تبادل ثقافي، قادر على استيعاب مختلف الأصوات والتجارب التاريخية للإنسانية التي تشكل الإنسان" (بيكوتي، د: 2009، 49).

يعني هذا أن الإنسان كائن تاريخي يتأثر بالحضور والغياب، إنه كائن يعيش في الصيرورة ومن خلالها، لذلك من الصعب تحويل وجوده إلى مجرد معطيات مرتبطة بالجرد التقني، لأن الوجود كتقنية هو وجود موافق لعالم الأشياء، أما عالم الإنسان فهو عالم الفهم المنبثق عن الوجود كصيرورة، الوجود كوعي بالذات، ويرى فوكو أنــه "ليس هناك سن معينة للإنشغال بالذات وقد سبق لأبيقور أن قال: «لا يجوز أبــدا الإعتبار أن الأوان لم يحن بعد لاهمام المرء بنفسه، أو أن الأوان قد فات على ذلك»... «فمن يقول إن وقت الفلسفة لم يحن بعد، أو إنه انقضى، شبيه بمن يقول إن زمــن السعادة لم يحن بعد، أو إنه ولى، بحيث إنه على الشاب والشيخ أن يبحثا في فلــسفة: الشاب لكي يكون، عندما يشيخ، حديث النعمة بالإمتنان لما مضى، والــشيخ لكي يكون أيضا، في شبابه، قديما بعدم خوفه من المستقبل»" (فوكو، م. 1992: 34).

الفلــسفة إذن هــي حاجة إنسانية، فالإنسان يعيش ويحيا في ظل أفق يتجاوز الواقعــية الساذجة، وبذلك فعلاقة الإنسان بواقعه هي علاقة تتوسطها لحظة تأمل منخــرطة في فعل الصيرورة، وهو ما يعني أن الإنسان هو بمثابة ثمرة ما كان، وما ســيكون إنطلاقــا مما هو كائن، وبهذا الإعتبار فهو راعي الكينونة، وكينونته هي الشغل الشاغل الذي يصنع وجوده، ويفرض عليه التفكير في المصير، ولذلك فسؤال المــصير جــاثم على صدره ملازم لوعيه، وهذا السؤال قد يكون نعمة وقد يكون نقمة، ولكنه ضرورة يقوم عليها وعي الإنسان لذاته في العالم، فالعالم ليس بمجموعة الأشــياء التي تملأه، بقدر ما هو دلالة وجود تلك الأشياء فيه، ووجود الإنسان في العــالم هــو أكثر دلالة على امتلاء هذا العالم بكينونته، فهيدغر الفيلسوف الألماني يــرى أن الفلسفة قامت على نسيان الوجود، وذلك أنها أغرقت في العلمية والتقنية والوضعية مما جعلها تغلب المسألة المنهجية والإستمولوجية والروح الإجرائية، على الهم الأنطولوجي وسؤال الماهية، ويتضمن هذا التحليل الهيدغري أن الإنسان تحول إلى شيء كبقية الأشياء الموجودة في العالم، بحجة تحويل هذا الإنسان من كينونة إلى ظاهــرة تسلط عليها مناهج العلوم الرياضية والفيزيائية، ويخضع للتحليل السببــي الهــادف إلى تفــسير العلاقة التي تربط بين عناصر السلوك البشري، واختزال هذا السلوك إلى أفعال وردود أفعال طبيعية.

إذا كانت الفلسفة هي التي اكتشفت الإنسان، وكان الإنسان هو الذي أبدع الفلسفة، فقدمت له الفلسفة تعريفات مختلفة، من حيث هو مقياس الأشياء إلى كونه حيوان عاقل إلى كونه مدني، وقدم له هو التعريف الشهير "على أنها محبة الحكمة" فإن العلوم الحديثة، خصصت جزءا هاما من جهودها إلى الحياة الإنسانية، فأثمرت ما يسمى اليوم بالعلوم الإنسانية التي ما فتئت تعمل جاهدة من أجل الإنفصال عن التفكير الفلسفي، والإتصال بالتفكير العلمي، الذي يتميز عن التفكير الفلسفي بتجزئ موضوعاته فإذا كانت الفلسفة عامة وشاملة، فإن العلوم تتوجه إلى تجزئ الوجود الإنساني إلى أجزاء مختلفة، علم النفس، علم الاجتماع، علم السياسة، مما يؤدي إلى سيطرت النزعة الوظيفية والأداتية فيصبح الإنسان كائن عضوي بمثابة أداة من أدوات المعارف العلمية، وينتهي به ذلك إلى التفكك والتحلل إلى أجزاء لا صلة لها ببعضها البعض إذ أن كل مبحث من مباحث العلوم الإنسانية يختزل الإنسان والحياة الإنسانية في بعد واحد يعتبره بمثابة الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه وجود الإنسان ويتناسى بقية الأبعاد التي تشكل نسيج الحياة الإنسانية، ينتج عن هذا أن يكون الإنسان، كائنا أحادي البعد، سواء كان ذلك البعد نفسانيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا، أما الإنسان كذات لها جوهر يتجاوز الأعراض المختلفة فهي مسألة لا معنى لها في ظل هذه الرؤية العلموية الصارمة التي لا تهتم بما يتجاوز مظاهر الأشياء، إلا أن النزعة العلمية هذه وصلت إلى نتائج تؤكد تركيب وتعقيد الوجود الإنساني، وذلك بسبب وجود ما يسمى بإشكالية المعنى عندما يتعلق الأمر بوجود الإنسان، فوجود الإنسان ليس سلوكا فحسب، كما أنه ليس كائنا نستطيع تفسير وجوده من خلال مفهوم الحاجة فقط، بل هناك مسائل تتصل بإرادة امتلاك الذات، وإرادة تحقيق الذات وإرادة فهم وجود الذات والتساؤل عن حقيقتها وعن قيمتها وعن مصيرها، وعن بدايتها ونهايتها وهي مسائل صعبة المنال من وجهة نظر علمية برهانية ووظيفية لكنها ضرورية من وجهة نظر نقدية وفلسفية. من خلال ما تقدم، يمكن القول أن الحديث عن الإنسان بين الفلسفة والعلم هو الحديث عن الإنسان في أبعاده المختلفة، وأن إرادة تجاوز الفلسفة إلى العلم في فهم الحياة الإنسانية هي مسألة ينبغي التوقف عندها بروح نقدية تسمح لنا بالتمييز بين ما هو ممكن وما هو غير ممكن، حتى نتفادى الخلط بين مستويات

الوجـــود الإنساني من جهة، واختزال الحياة الإنسانية إلى بعد واحد مما يفضي إلى تحطـــيم وتفتـــيت الوجـــود الإنساني من جهة أخرى، يعود هذا إلى ضرورة أخذ الوجـــود الإنساني في شموليته، وإذا كان منطلقنا الأولي يعتمد رؤية منفتحة تتجاوز المذهبـــية والإبـــستمية فإننا بدون شك سنجد أنفسنا أمام وجود مركب بشكل مـــركب يـــصعب علينا الزعم بالإحاطة به بشكل نهائي، وذلك يعود إلى تداخل التناهـــي واللاتناهـــي أو المتناهي في الوجود الإنساني، وهو ما يصفه بول ريكور بـــ "الهـــشاشة" أو التمحور بين "الجاهزية" و"العطالة" يقول بول ريكور "هذا الـــشعور الأساســـي هـــذا الإيروس الغريزي، الذي به نكون في الكائن يتعين في اختلاف مشاعر الإنتماء التي تكون تجاهه كتشيم. هذه المشاعر المسماة «روحية» لم تعـــد قابلة لأي إشباع متناه، فهي تشكل قطب اللاتناهي لكل حياتنا العاطفية" (ريكور، ب. 2003: 158).

إذا كـــان العلم خاضع لشروط الإمكان المستنبطة من إمكانية التناهي، فإن الإنـــسان لـــيس محدودا بتلك الشروط، بسبب انتمائه إلى عالم حدوده متحركة وغـــير مرســـومة ســـلفا، فعالم الإنسان ليس عالما هندسيا، يقول - ريكور - "بواسطة هذا التشيم المختصر للشعور الأنطولوجي ندخل إلى ما يمكن أن نسميه قطبـــية القلـــب والقلق «فالقلب» هو في آن العضو والرمز لما أسميناه «الشيمة» للـــشعور الأنطولوجـــي، فـــنجد فيه «شيمات» ما بين الشخصية للكائن - مع وكـــذلك الـــشيمات ما فوق الشخصية للكائن - من أجل، والهدف الأساسي للكـــائن - في، ففيها دائما يظهر القلب كالقطب الآخر للقلق، فقابليته الجوهرية تتـــصدى دائمـــا لـــبخل الجسد والحياة... إن الجود بالحياة في سبيل الأصدقاء، والمـــوت مـــن أجـــل فكرة ما، هما شيء واحد: والإثنان معا يشكلان المنظور Aussich على «نسق فيه وحده يمكن أن نتابع وجودنا»" (ريكور، ب: 2003، 159-160).

يعـــني هذا أن الوجود الإنساني محكوم بأبعاد من غير الممكن إدراكها وفهمها إذا مـــا توقفـــنا عـــند حـــدود التصورات الإبستمولوجية، التي تتغاضى عن أخذ التصورات الأخلاقية والجمالية والميتافيزيقية بعين الاعتبار.

## المراجع والمصادر:

1. بـــراهيم، عبد الله، (1997)، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربـــي.
2. أرسطوطاليس، (2008)، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، (د، ط)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
3. تريكي، فتحي، الفلسفة الشريدة، (د، ط)، بيروت، مركز الإنماء القومي.
4. شـــعبان، وفاء، (2007)، مجلة الفكر العربـــي المعاصر: في حاجة إلى الفلسفة، (د، ط)، بيروت، مركز الإنماء القومي.
5. بـــيكوتي، دينا، (2009)، مجلة أيس لفضاء العقل والحرية، تاريخ الوجود عند مارتن هيدغر وأصوات أزمنتنا، (د، ط)، جزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.
6. فوكـــو، ميـــشيل، (1992)، الإهمام بالذات، (د، ط)، بيروت، مركز الإنماء القومي.
7. ريكور، بول، (2003)، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ط1، بيروت، المركز العربـــي الثقافي.

# الفلسفة وخطاب النهايات

د. موسى عبد الله
جامعة سعيدة

**الملخص:**

لقد شهدت البشرية في النصف الأخير من القرن العشرين، نهاية حقبة هامة، امتدت قرابة قرنين من الزمان، إنها حقبة الثورات والتحوُّلات الكبرى، سواء على مستوى التوجُّهات الجديدة، التي عرفتها المجتمعات البشرية في مجال اختيار مصائرها، أو على مستوى سيرورة الفكر وتقدم العلوم والمعارف والتكنولوجيات. وحصيلة هذه العوامل متضافرة، فرضت على الفكر الإنساني المعاصر، ضرورة إعادة النظر، في كثير من قيمه الأخلاقية والسياسية، التي سادت حتَّى الآن. منها مجموعة من التساؤلات، عن ملامح الفكر الفلسفي، وعن السمات العامة، للجدال الدائر حاليا، بين الفلسفة والأخلاق، وحول موضوع مظاهر التقدم العلمي المعاصر، وانعكاساته على الإنسان، وعلى الثقافة، وعلى القيم. إنها ظروف وشروط جديدة تعاظمت فيها سلطة العلم والعلماء، وهوت فيها سلطة الحقائق التقليدية والقيم المطلقة.

فهل بإمكان الفكر الفلسفي والفلسفة تحديدا، أن تستعيد اليوم دورها التنويري وتقوم بدور مماثل لذلك الذي قامت به في عصر التنوير؟. إزاء المشكلات العميقة التي تواجه البشرية؟ علما، أن الفلسفة آنيا لم تعد تصبو إلى القول في كل شيء كما كانت في السابق. خاصة مع ازدياد الحاجة للتخصص، وقبل ذلك تعدد المناهج العلمية بتعدد الظواهر والخروج عن التأمل العقلي إلى نوع من البحث التجريبي المقنن والدقيق. لقد استقل البحث البيولوجي والفيزيائي والنفسي والرياضي والاجتماعي.. يبدو أن دورها انحصر في التأريخ لمباحثها التي عُرفت بها. أمام صعود العلوم والدين والأيديولوجيا التي راحت

تطـــرح نفـــسها بـــدائل للفلسفة في المعرفة والتصور والتغيير، كما في التصدي لإشكالات الكون والمجتمع والمصير.

لقد حققت الفلسفة انتصارات عظيمة خلال أوائل القرن العشرين وأواسطه، مـــن خلال التقدم الباهر للفلسفات الوضعية والعقلانية والوجودية... حيث أثبت الفكـــر الفلسفي عبر تاريخه المديد حيوية وقدرة على بناء تصورات شاملة للوجود الإنـــساني وحـــدود المعـــرفة الإنـــسانية، والوقوف على منطق التحول والتطور والـــصيرورة في التاريخ، ورصد الثابت والمتحوِّل في واقع الأفراد والجماعات، كما في تـــوجهات العلـــوم وحدود قدراتها واكتشافاتها. كما استطاعت الإيديولوجية الماركـــسية أن تتحوّل إلى دليل لحركات سياسية واجتماعية بدّلت العالم لحقبة من الـــزمن وتـــركت آثارهـــا في أكثـــر من مجال من مجالات النشاط الإنساني فكراً وممارسة... إلا أن قدر الفكر الفلسفي اليوم اختزل في سؤال النهايات وخطاباتها، وكأن قدره أصبح محصورا دائماً في مواجهة الأبواب الموصدة والأسئلة المستحيلة.

على اعتبار، أن الإنسان قد أخفق حتى الآن في إقامة علاقة عقلانية ومتوازنة، ســـواء بينه وبين جنسه أو بينه وبين الطبيعة أو بينه وبين المستقبل، إنه تناقض حاد ذلـــك الـــذي يشعر به الفيلسوف، إذ هو من جهة لا يستطيع التخلي عن الإيمان بإمكانـــية وجـــود فلـــسفة كونـــية، أي لا يستطيع التخلي عن مهمته كموظف للإنـــسانية. ولكنه يشعر من جهة أخرى بأن هذه القناعة لا تصمد طويلا خارج دائـــرة الفلاســـفة. لقد أصبح الشك سائدا وقائما في قيمة وإمكانية وجود فلسفة كونـــية. إنهـــا مسؤولية مزدوجة تعترض سبيل الفيلسوف، فلا هو بالكاشف عن حقيقة وجوده كفيلسوف، ولا بالكاشف عن "الوجود الحق للإنسانية"...

وباختصار شديد، ما مستقبل الفلسفة؟.

لقد شهدت البشرية في النصف الأخير من القرن العشرين، نهاية حقبة هامة، امتدت قرابة قرنين من الزمان، إنها حقبة الثورات والتحوُّلات الكبرى، سواء على مـــستوى الـــتوجُّهات الجديـــدة، الـــتي عرفتها المجتمعات البشرية في مجال اختيار مصائرها، أو على مستوى سيرورة الفكر وتقدم العلوم والمعارف والتكنولوجيات. وحـــصيلة هـــذه العوامل متضافرة، فرضت على الفكر الإنساني المعاصر، ضرورة إعـــادة النظر، في كثير من قيمه الأخلاقية والسياسية، التي سادت حتَّى الآن. منها

مجموعة من التساؤلات، عن ملامح الفكر الفلسفي، وعن السمات العامة، للجدال الدائـــر حالـــيا، بـــين الفلسفة والأخلاق، وحول موضوع مظاهر التقدم العلمي المعاصــر، وانعكاســاته علـــى الإنسان، وعلى الثقافة، وعلى القيم. إنها ظروف وشـــروط جديدة تعاظمت فيها سلطة العلم والعلماء، وهوت فيها سلطة الحقائق التقليدية والقيم المطلقة...

فهـــل بإمكـــان الفكـــر الفلسفي والفلسفة تحديدا، أن تستعيد اليوم دورها التنويري وتقوم بدور مماثل لذلك الذي قامت به في عصر التنوير؟ إزاء المشكلات العمـــيقة التي تواجه البشرية؟ علما، أن الفلسفة آنيا لم تعد تصبو إلى القول في كل شيء كما كانت في السابق. خاصة مع ازدياد الحاجة للتخصص، وقبل ذلك تعدد المـــناهج العلمـــية بتعدد الظواهر والخروج عن التأمل العقلي إلى نوع من البحث التجريبـــــي المقـــنن والدقيق. لقد استقل البحث البيولوجي والفيزيائي والنفسي والرياضـــي والاجتماعي... يبدو أن دورها انحصر في التأريخ لمباحثها التي عُرفت بهـــا. أمـــام صـــعود العلوم والدين والأيديولوجيا التي راحت تطرح نفسها بدائل للفلـــسفة في المعرفة والتصور والتغيير، كما في التصدي لإشكالات الكون والمجتمع والمصير.

إن الـــتحولات العالمـــية الـــراهنة على كل المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية والفكرية تشكل تحدياً راهناً للفكر الفلسفي وتصدمه من جديد بأسئلة لا يملـــك خياراً في التنحي إزاءها أو التنصل من التفكير في أجوبة تتلاءم مع حجمها والتهديد الذي ترتبه على مستقبل الإنسان وشكل تعامله مع نفسه ومع المجتمع ومع الطبيعة. فثمة عالم جديد يتسم بحركة متسارعة تصل إلى حد الانقلاب في الأعراف والمفاهـــيم والتصورات السائدة. فهل يمكن أن يبقى الفكر الفلسفي غائباً إزاء هذه الـــتغيرات متعالـــياً على الواقع وتحولاته، مكتفياً بما أبدعه عبر تاريخه من تصورات عقلانية وما أنجز من مفاهيم كلية ونظرية؟

لقـــد أقلعـــت الفلـــسفة اليوم عن ادعاءاتها المعرفية التي لازمتها طوال تاريخها. فالحكمـــة لم تعد مثالا أعلى للفيلسوف، لأن الفلسفة ذاتها فقدَت من موضوعها في التوصّـــل إلى حكمة خالدة. لقد اغتربت عن مجتمعاتها، كما اغتربت هذه المجتمعات عـــنها. بل وانفصلت حتى في علاقتها مع المؤسسة (السياسية أو النخبوية) لم تعد إلا

جـــزء مـــن الترف الأكاديمي الذي يستكمل به "البريستيج" الثقافي، أو مجرد خطاب محصور بين الجدران الجامعية في أحسن الأحوال... فلا خطر منها ولا أثر لها. ولعل الـــسبب الأعمـــق هو الاعتقاد بعجزها عن التأثير في مجرى الأحداث العامة والرأي العام، أو الحياة الخاصة للمواطنين المشغولين عنها بهمومهم الخاصة والعامة... وإلا ما مصير الأسئلة المطروحة على الفكر الفلسفي في المرحلة الراهنة؟ كسؤال غائية العلم، فهـــل سيقود التطور العلمي الراهن إلى سعادة الإنسانية ورفاهها أم على العكس من ذلـــك؟ وســـؤال الطبيعة، فهل سيغير الإنسان المعاصر نظرته إليها باعتبارها امتداداً لوجـــوده الإنساني، أم هي عالمٌ غريب عنه قابلاً للتحكم به من دون أية ضوابط...؟ وكـــذا سؤال المعنى والقيمة، أي أفق يجري نحوه تطور الإنسانية وتقدمها؟ هل هو الإنـــسان الفـــرد بالمفهـــوم الليبرالي باعتباره القيمة الأولى والأخيرة والهدف النهائي للـــتطور أم هو المجتمع أم الأمة أم الإنسانية بأسرها؟ وهل الصراع والقوة هما اللذان سيحددان المصير الإنساني أم التكافل الاجتماعي والهم المشترك؟ ومنها سؤال الهوية فهـــل ســـيتجه التطور الإنساني نحو هوية كونية أممية أم سيكون التشبث بالهويات القومية والإثنية والطائفية هو الرد المضاد على ثورة التواصل العولمي؟...

إنـــه سؤال حرج، خاصة ذلك الذي يتعلق بنهاية الفلسفة... ويتوافق في الآن مـــع حديث النهايات في كل اتجاه: نهاية التاريخ، نهاية الأيديولوجيا، نهاية المثقف، نهاية الداعية، وغيرها من النهايات التي تشير إلى أن ثمة تحولاً في الفكر الإنساني قد حـــدث ويجـــب قراءة مفاعيله وأبعاده. ولم يكن غريباً أن يعيد الفيلسوف "جيل دولوز" طرح سؤاله الكبير من جديد: ما الفلسفة؟ ليذهب إلى أن مجال الفلسفة إنما هـــو «فن صياغة وإنشاء وصناعة المفاهيم». أو سؤال "جاك دريدا"، كيف يمكن فهم خطاب النهاية أو الخطاب حول النهاية؟ على اعتبار أن الخطاب حول النهاية، هـــو الخطاب الذي ينطلق من نهاية الفلسفة، لكي يؤسس خطابا حول النهايات، وبالـــتالي يـــريد أن يؤسس خطابا أبوكاليبسيا بصدد العالم في الإشارة إلى (نموذج الخطابـــات السائدة حول نهاية التاريخ، نهاية الشيوعية...). أما خطاب النهاية في الفلـــسفة فهـــو يحيل على الأسس الفلسفية التي أسست لما يمكن تسميته بالقيامة الحديـــثة Apocalypse moderne (موت الله، موت الإنسان، نهاية الفلسفة) وقد وضع هذه الأسس فلاسفة أمثال: "ماركس، نيتشه، هايدغر..." الخ.

لقد تحدث "هايدغر" عن نهاية الفلسفة، ولكنه تحدث أيضا عن مهمة التفكير، إذ يتساءل عن شيئين متلازمين: بأي معنى نتحدث عن نهاية الفلسفة؟ وما هي المهمة المتبقاة للفكر بعد نهاية الفلسفة؟ وبالتالي فنهاية الفلسفة، لا تتخذ عند "هايدغر" معنى بسيطا، أي "معنى محض سلبي، باعتباره يحيل على التوقف – توقف سيرورة – أي على التلف والعجز".

ليست النهاية توقفا لمسار الفلسفة ولا عجزا عن الاستمرار في المسير. فإذا كانت الفلسفة، تحديدا عند "هايدغر"، عبارة عن ميتافيزيقا تفكر في الوجود من خلال نظرها في الموجود، فعبارة "نهاية الفلسفة" تعني اكتمال الميتافيزيقا parachèvement، وليس كمالها perfection. بالإضافة إلى ذلك فكلمة النهاية تحيل – في الألمانية – على كلمة المكان، حيث تصبح نهاية الفلسفة هو ذلك المكان الذي يتجمع فيه كل تاريخها. فاكتمال الميتافيزيقا، تجعل الفلسفة تتخذ نهايتها وتحتل مكانها في عصر يشهد انتصار عالم تقنوي، تسود فيه نظرة علمية للإنسانية كما هي فاعلة في الوسط الاجتماعي. إن الإحالة الدلالية لكلمة النهاية على المكان هي التي تجعل لكلمة النهاية دلالة أخرى، ألا وهي وضع الحدود limites، فالأمر يتعلق لا بانتهاء الفلسفة ولكن بنهاية الفلسفة، عند تخوم وحدود معينة. ذلك أن فكرنا وتساؤلاتنا ليست سوى إسقاط لمشاريعنا ومتطلباتنا، نضعها أمامنا، لكي تمثلنا وتأوينا وتحمينا، إننا نقف مشلولين في مكان ما أمام حدود مليئة بالعقبات، حيث لا نستطيع أن نضع ما يحمينا، إننا في مكان إحراجي معرضين فيه للفضح وللعري (Luc Ferry et Alain Renaut: 2001, 75).

إن نهاية الفلسفة، مكان الفلسفة، حدود الفلسفة يمكن أن تقرأ باعتبارها تحيل على مأزق في المشكل، في الحماية. أمام هذا الوضع الإحراجي حسب "دريدا" وبالتالي أمام اكتمال الفلسفة، حسب "هايدغر"، يصبح من مهام الفكر الفلسفي الاستعداد وليس التأسيس وهذا يعني أن على الفلسفة أن تتخلى عن النزعة النبوية، المتمثلة في التكهن بالمستقبل، لكي تنخرط في إيقاظ استعداد الإنسان من أجل عالم ممكن، غير واضح المعالم، وغير يقيني قدومه، ولكنه محتمل وممكن. لذا لاحظ Luc Ferry "أن الفكر المعاصر توقف عن أن يكون فكرا نسقيا ونبويا،

لكـــي يصبح عبارة عن فكر تأملي نقدي، وهذا ما يفقد الفلسفة جزءا من بريقها، ألا وهو محبة الحكمة" (Luc Ferry et Alain Renaut: 2001, 77).

وبالـــتالي فالنـــزعة الإسكاتولوجية المدججة بخطاب النهايات، ليست سوى نـــزوع نحو كلية منغلقة، ينتفي فيها التنوع ويبرز فيها التصدع والخلخلة، إن هذه النظـــرة الإسكاتولوجية تفترض وجود حقيقة خالدة في العالم الآخر الجديد، الذي يتأســـس بعـــد القيامة، إنه عالم الخلود، حيث ينتهي الموت، ينتهي الفناء: إن هذا العـــالم الخالـــد ليس شيئا آخر سوى عالم الليبرالية الجديد، عالم العولمة. كما أن خطـــاب نهايـــة الـــتاريخ، يتقنع من أجل إخفاء حقيقته كخطاب معاد للخلخلة الماركـــسية، وللتاريخ الشامل. فالخطاب المهيمن، والذي يتلذذ بالحديث عن نهاية المجـــتمعات المبنية على النموذج الماركسي، هو خطاب يبدو ظاهريا، منسجما، إلا أنـــه خطـــاب دوغمائي، يسكنه الخوف من طيف الشيوعية، الذي يمكن دائما أن يعـــود، بل يجب علينا أن لا نجعله يعود. لقد كان في الماضي، يشكل طيفا مقبلا؛ وفي الحاضـــر، يعـــتقد البعض أنه طيف مضى، وعلينا الاحتياط من رجوعه (علاء طاهر، 2005: 192). لهذا ينبغي تمويل يوم القيامة، نعجل فيه بالإعلان عن النهاية، عـــن الموت. إن هذه النـــزعة الإسكاتولوجية تريد أن تنتصر لحقيقة خالدة، ولعالم غـــير فان. إن الأمر يتعلق بإيديولوجية رأسمالية ليبرالية جديدة منتصرة، ينظر إليها كلحظـــة شمولية، كونية تنبني على "انهيارات مزعومة، هدفها التبشير بالديمقراطية الليـــبرالية باعتبارها أصبحت المطمح الوحيد السياسي المنسجم، الذي يجمع مناطق وثقافـــات مختلفة" (علاء طاهر، 2005: 192). لهذا صاغ "هايدغر" سؤالا متقدما، لـــه دلالة في وقتنا الراهن، حيث قال: "هل ستتحطم هذه الحضارة العالمية قريبا، أم أنهـــا ســـتعزز لمدة طويلة وذلك من خلال تغيير مستمر، يغدو فيه الجديد محتلا إلى الأبـــد مكانة الجديد" (عمر مهيبل، 2007: 270)، أي من خلال إغراق العالم في فلك الخلود.

إن هـــذا العالم الجديد (بنظامه العالمي الجديد)، هو سعي نحو ترسيخ انسجام يـــزعم أنـــه لم يـــسبق له مثيل، يعتمد في آلياته الكليانية على إعلان حرب ضد الماركـــسية، لأنهـــا الطـــيف، حسب "دريدا"، الذي يهدد كليته المغلقة، ويهدد انـــسجامه. إن عـــولمة العالم، ليست كما يشيع لذلك خطاب العولمة، عبارة عن

سيرورة عادية، ومرحلة نهائية من مراحل التطور، بل هو في الأصل، نـــزعة كليانة تقوم أساسا على إسكاتولوجيا للأزمات ووضع حد للإيديولوجيات.

علــى اعتبار إمكانية تكثيف هذه التحولات العالمية في عبارة صدمة التاريخ، هـــذه الـــصدمة الـــتي يمكن تلمس تجلياها على المستوى السياسي: حيث عملت الأحداث التي شهدها العالم بعد الحرب العالمية الثانية (النازية والستالينية والليبرالية الجديدة) على وضع الفلسفة والفلاسفة موضع الضحايا، بما أنهم كانوا غير قادرين علــى مـــنع حـــدوثها ولا التنبؤ بها، بل لم يكونوا على علم بها... بل وأن بعض الفلاســـفة، كما أشار إلى ذلك Christian de La Campagne، كانوا متورطين فيها (إبراهيم محمود، 2007: 655).

وعلـــيه، يمكـــن القول أن هاته الإسكاتولوجيا، التي ظهرت في صلب رحم الفلـــسفة، والـــتي تحدثت عن نهاية الفلسفة، كانت نتاجا لانهيار ما يمكن تسميته بالفلـــسفة الكونية، كما كانت مولدة لكف الفلسفة عن أن تكون وعدا تتمسح بمسحة نبوية حيث التكهن والتبشير بإنسانية محتملة، وداعية لإعادة النظر في ارتهان الفلـــسفة بالثورة. خاصة إثر انهيار الإمبراطورية السوفيتية، الذي بخر الآمال المعلقة علـــى الثورة التاريخية المشيدة لعالم مثالي. مما جعل الفلاسفة يتخلون عن الرغبة في تغـــيير العـــالم، مـــن أجل العودة إلى السعي نحو محاولة فهمه وتفسيره. إن صدمة الـــتاريخ، هـــنا، تكمن في تحول الإنسان من منتوج اجتماعي (تاريخي) إلى منتوج بيولوجي، وتحويل وجهة التحكم من حقل التاريخ إلى حقل البيولوجيا.

ومـــع ذلك، ومن خلال التفكير في التساؤلات الآنية، هناك سؤال آخر بات يفرض نفسه: يخص الجدل، والحوار الجديد، بين الفلسفة والعلم والأخلاق، والذي أضـــحى حالـــيا، يشكل جسورا جديدة بين الثقافات والحضارات الإنسانية، فهل يُفـــضي في نهاية المطاف، إلى عرقلة تطور البحوث العلمية، في ميادين علوم الصحة والحياة، وهي ميادين، يسعى المشتغلون بها، من حيث المبدأ على الأقل، إلى تحسين ظروف حياة الإنسان، والتخفيف من معاناته وآلامه؟ وهل يجب الحفاظ على روح الـــتفاؤل، والاســـتمرار في الاعتقاد بأن تلك الإشكالات الأخلاقية عابرة... وأن العلـــم وهـــو يـــتقدم، يشق طرقا جديدة في مسيرة تحرُّر الإنسان، أكثر مما تفعله السياسة؟ (مصطفى قباج، 1990: 16).

فما مدى حضور وحدود تأثير الفلسفة في مجريات التحولات العالمية، ومدى تـــأثير التحولات العالمية في مسار الفلسفة؟ إن التداولات الجارية والمقتصرة أغلبها علـــى مواقف نضالية... من مثل الدفاع عن الفلسفة، وضرورة الفلسفة، والحاجة إلى الفلسفة، وعن قيمة الفلسفة... إنها مواقف يتكرر طرحها بين الفينة والأخرى، وهي كثيرا ما تخفي (هاجسا قلقا وملحا) يتعلق بنهاية الفلسفة، وذلك في كل مرة يختفي فيها الموضوع الأصلي. مما يبعث على القول، إن الفلسفة والتحولات العالمية تتضمن فكرة نهاية الفلسفة.

## الفلسفة والمهام الملحة:

لكـــن ورغـــم مأساوية الموقف... هناك ظاهرة ثقافية لافتة للنظر مع مطالع الألفـــية الثالثة. قوَّت من حظوظ عودة جديدة للفكر الأخلاقي، وتصدُّرِه لواجهة الفكـــر المعاصر، وأسهمت في خلق أشكال عديدة من الحوار والجدل بين الأخلاق والعلم. فإذا كان التقدم العلمي، في الطب، وعلوم الحياة، والهندسة الوراثية، يُنعِشُ الآمال، في إمكانية تحسين حياة الإنسان وشروطها، فهو في الوقت ذاته، بات يخلق إشكالات أخلاقية جديدة، فريدة من نوعها في تاريخ البشر، ولا عهد للمجتمعات البشرية بها من قبل. كما أن انعكاساتِه تهدِّد بزعزعة مبادئ وقيم أخلاقية...

يتـــساءل "هابـــرماس" في بداية كتاب "مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليـــبرالية" (يورغن هبرماس، 2006، 150). هل يحق للفلسفة أن تدافع عن التحفظ الذي تتخذه تجاه مسائل جوهريّة تتعلق "بالحياة الصالحة" أو بما يجب على الإنسان عمله كي لا يفسد حياته؟ وهل يمكن للفلسفة أن تتخذ ذات التحفظ تجاه المسائل المطروحة في أخلاقيات النوع الإنساني (أو الجنس البشري؟). يطرح هابرماس هذا الـــسؤال وهـــو يعي أن الفلسفة، خصوصا بعد الميتافيزيقيا، لم تعد تزعم أنها تقدم أجوبة لها قوّة الإلزام عن أسئلة تتناول نمط الحياة الشخصية أو حتى الجماعية.

ولـــذا فإن السؤال الفلسفي الأصيل عن الحياة التي يجب أن تعاش، هو سؤال يـــتجدد من داخل خطاب النهايات على اعتبار أن التقنيات الجديدة ستفرض علينا نقاشـــا عامـــا يتناول الفهم الذي يجب تكوينه عن أشكال الحياة الثقافية بوصفها أشكالا ثقافية. وبالتالي، مما تركته "البيوتيقا" على الفكر الفلسفي، هو مساهمتها في

تحقيق حلم كان وما يزال يراود بعض الفلاسفة، وهو انتقال هذا الفكر من النخب والجامعات، إلى اهتمام الفئات العريضة للمجتمع. وبالفعل، تبلور الفكر الأخلاقي الجديد خارج الجامعة، ما دامت هذه الأخيرة تريد أن تكون الفلسفة نخبوية وترفض أن تكون غير ذلك، ومن جهة أخرى، فإن الفكر البيوتيقي، على خلاف الفكر الفلسفي السابق، لا يرتبط برموز معينة، ولا حتى بمجال معرفي معين، فكل التخصصات، بل وكل الفئات الاجتماعية تشارك في مناقشة القضايا البيوتيقية، وليس الأطباء وحدهم ولا البيولوجيين وحدهم، بحيث أصبحت أخلاقيات الطب والبيولوجيا وما يرتبط بها من قضايا علمية وقانونية ودينية واقتصادية وفلسفية، همّا يحمله الجميع.

إذ نجد مساهمة الفكر البيوتيقي في إبداع الكثير من المفاهيم الجديدة، فإلى جانب المفهوم المركزي وهو مفهوم البيوتيقا نفسه، نجد مفاهيم أخرى مثل مفهوم البيو/قانون = Bio droit، وهو ما يعرف بـ: "الفكر القانوني الخاص بقضايا الطب والبيولوجيا والصحة". ومفهوم العلم التقني = Techno science. زيادة على إثراء مضامين بعض المفاهيم الأخلاقية الأساسية والمصطلحات القديمة، مثل مفهوم الحق والواجب والمسؤولية والإحسان، ومفاهيم أخرى ذات ارتباط بعلاقة الطبيب بالمريض مثل مفهوم الموت الرحيم والإنجاب الاصطناعي والتوالد الجنسي والجسدي ومفهوم تحسين النسل...، ويعتبر مفهوم "حقوق الإنسان" من أهم المفاهيم التي تم إغناؤها في هذا الإطار، حيث توجه الاهتمام إلى مدى احترام هذه الحقوق في ميادين الطب والبيولوجيا والصحة، بالإضافة إلى حقوق الأجيال الإنسانية القادمة، وعلى رأسها حق الحفاظ على هويتها وتنوعها، هذا الحق الذي يتعرض حاليا للانتهاك، وخاصة في إطار التصرف في الجينات الحاصل في مجال الهندسة الوراثية وما يصاحب ذلك من تفكير في استنساخ الإنسان.

وإذن يتجلى الحضور الفعلي للفلسفة في الفكر البيوتيقي من جهة أخرى، في تشكيلة اللجان الأخلاقية التي صاحبت نشأته وتطوره، يعد الفلاسفة من أبرز أعضاء هذه اللجان، وهكذا ظهرت شخصية علمية جديدة هي "عالم الأخلاق = L'éthicien" وهي شخصية علمية ترتبط بالأخلاق كفكر فلسفي وترفض الارتباط بها كفكر ديني، وإذا كانت الأخلاق فرعا من فروع الفلسفة منذ

القديم، فإن التطور الأخلاقي الحالي يفرض علينا - رغم ذلك - أن نطرح السؤال التالي: هل ستبقى الأخلاق في وضعية التبعية للفلسفة أم أنها ستنفصل عنها كعلم جديد؟ خاصة وأن هناك مؤشرات قوية تدل على ذلك، أهمها التمييز الذي نجده حاليا في الدراسات الأخلاقية بين "Morale" و"Ethique" وتزايد استعمال المصطلح الثاني على حساب الأول، بالإضافة إلى حلول عالم الأخلاق محل فيلسوف الأخلاق.

وعمليا، إذا كانت التكنولوجيا الحيوية إحدى المظاهر الحاسمة للتقدم التقني الذي يشهده عصرنا، فإن ثمة سؤالا ينفتح على أفق فلسفي لا يقل أهمية وقيمة عن السؤال الأخلاقي، وهو ذلك المتعلق بنمط العقلانية الموازية للتقدم التقني الذي تفتحه الثورة البيوتقنية في أفق الألفية الثالثة؟ هذا السؤال يرتبط في وجه منه بصيرورة الكائن المعاصر من حيث هي صيرورة ترتسم في عالم يعيش تحت التأثير المباشر والعميق لقوة التقنية المرتبطة بمتطلبات الإنتاج الاقتصادي، لمنطق السوق الخالص كما تشهد على ذلك اتجاهات البحث اليوم في نطاق ما أصبح يعرف بالبيو-تكنولوجيات. إن تتويج هذا الارتباط، اقتضى ذلك الإسراع في اتخاذ إجراءات محلية ودولية للانتقال من الأخلاق إلى القانون وتحويل المبادئ الأخلاقية المتفق عليها إلى قواعد قانونية سارية المفعول (ناهدة البقصمي، 1993: 22).

في هذا الصدد بقي أن نشير إلى أن الفلسفة تدين للبيوتيقا بما أتاحه الفكر البيوتيقي من مناقشة عميقة لقضايا فلسفية أصيلة ترتبط بالذات والشخص والحياة والموت والوجود والمصير والعلاقة مع الآخر... الخ، وذلك في وسط جميع الفئات الاجتماعية وليس وسط الاختصاصيين وحدهم. وبناء عليه، لم تعد الأخلاق مجرد قضايا معيارية مرتبطة بالضمير، بل أصبحت ضوابط اجتماعية وحتى دولية - ذات طابع إلزامي - تملك أحيانا قوة القانون، وذاك ما يقصده الباحثون حين يتكلمون عن: "الانتقال من الأخلاق إلى القانون" أي أن الأخلاق تم إخراجها من دائرة ضمائر الأفراد إلى دائرة المؤسسات الاجتماعية المختصة، وبذلك تم الانتقال من الأخلاق كقيم معيارية تختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات، إلى قواعد أخلاقية متفق عليها عالميا، أو على الأقل متفق عليها من طرف النخب العالمة أو المثقفة في العالم، أو ما اصطلح على تسميته بـ: "لجان الحكماء" في العالم. إن اللجان

الأخلاقية تضعنا أمام فكر أخلاقي/قانوني جديد، ينحو نحو الصبغة العالمية، عالمية توازي عالمية حقوق الإنسان (Jacqueline Russ. 1995:65).

## خاتمة

نخلص على ضوء ما قدمنا، إلى أن الفلسفة بمباحثها القديمة لا مستقبل لها، لكن الفلسفة بمعنى الحركة العقلية لفهم الأشياء، يمارسها العاقل كل لحظة، فالاقتصاد لا بد له من فلسفة، والتربية لا بد لها من فلسفة، وهكذا بقية جوانب الحياة، بل حركة الإنسان في محيطه ومجتمعه ووظيفته تنطلق من بعد فلسفي، الذي لا يتحرك بأي نظرة فلسفية هو غير العاقل، أو مقلد وحتى هذا المقلد يمارس فيها ضربا من الفلسفة.

إن الفلسفةَ ليست حرة في التخلف عن هذه الرؤية الفلسفية الجديدة للعالم، التي باتت تبشّرُ بها الحالة الراهنة لتطور العلوم والتكنولوجيا، والمعارف الإنسانية المعاصرة عموما، إن الفلسفة الآن في طور المخاض والتبلور. نتوقع أن تكون محاولاتها دءوبة لفهم واستيعاب التحوُّلات الكبرى، ودلالات الإنجازات الهائلة للبحث العلمي، على الصعيد العالمي، وآثارها على أحوال الوضعية الإنسانية البشرية. وأنها ستنفتح ربما على السياسية، أكثر مما فعلته في السابق، على الأقل على الموضوعات الجديدة التي أصبحت تطرح نفسها على الفكر الإنساني بإلحاح، ولعل أبرزها الآن، علاقة الأخلاق بالسياسة، ودلالة هذا الخطاب المتنامي عن الديمقراطية وحقوق الإنسان.

إن الفلسفة في أي عصر ليست دينا ولا عقيدة بل هي مجرد طريقة في التفكير لذلك فإنها لا تستهدف أن تحل محل السائد ولكنها تنتقده... لقد اعتبر "آلان باديو"، انتشار وتداول أطروحة نهاية الفلسفة أن الفلسفة لم تعد قادرة على تنظيم نفسها كوعد، إذ أصبحت تشعر بضعف تأثيرها مقارنة مع مجالات أخرى: فلا هي تنتج تغيير العالم كما يحدث في السياسة (...)؛ ولا هي تنتج تقنيات، كما تفعل العلوم؛ ولا هي تثير إعجابا مشتركا بين الناس، كما يحدث ذلك في مجال الفن.

إن مهمة الفلسفة، بما هي مهمة نقدية اتجاه الحاضر، تسعى نحو فهم الذات، من أجل فهم الحاضر. تجعلنا نقرأ هذه التحولات العالمية التي تعيشها ذواتنا في

الحاضر، نقرأها بحس تاريخي - بالمعنى العام وليس بالمعنى الشامل المؤسس "للقيامة" (فردريك نيتشه، ب. س، 39).

إن مهمة الفلسفة، تتوخى هدم خطاب العولمة، بما هو مطمح يود جعل التحولات دالة على زمن العالم الذي نعيشه، زمن يجب أن نقرأ فيه كل التحولات باعتبارها ليست سوى تجليات لعالم يرسم قدر الحضارات ومصير الإنسانية مصيرا واحدا خالدا، كمرحلة نهاية من مراحل التطور. فالعالم الأفضل الأبدي الذي ينتظره الإنسان، حسب هذا المنظور، ليس هو النموذج الذي عاش فيه سابقا (المجتمع الإنساني ذو الدلالة الاشتراكية ولا حتى النموذج الرأسمالي سابقا) وهذا العالم الجديد، لا يمكن أن ننظر إليه وفق ثنائية الخير والشر، بل هو العالم المفروض وكفى، العالم الوحيد الذي يمكن أن نعيش ونتعايش فيه. إن مهمة الفلسفة تكمن في خلخلة وهدم هذا الفردوس الذي يزعم الخلود، فلا عودة للعالم المنتهي...

وما على الفلسفة الآن إلا أن تراجع طبيعتها ومفهومها وتعريفاتها التقليدية ومناهجها وأساليب رؤيتها إذا شاءت أن تصبح «حكمة عالمية» كما سماها "كانط"، أو «حكمة خالدة» كما وصفها "ليبنتز وياسبرز وهكسلي" وغيرهم. وهنا لا يقتصر الأمر على تغيير الوصف والتسمية، وإنما يتعداه إلى المهام الجديدة التي تلزمها اليوم أكثر من أي يوم مضى بأن تكون عالمية وإنسانية، وأن تتحول - على الأقل في المجالات المختصة بالقيم والغايات الأخلاقية والمثل والأحلام والأهداف المستقبلية التي يمكن الإجماع عليها - إلى حكمة مناضلة، تتسلح بأسلحة النقد والمقارنة لكل ما يعطل العقل ويغيب الوعي ويشوه الإنسانية...

كما عليها أخيرا أن تحافظ على حريتها لكي تستطيع الدفاع عن الحرية وإلا سقطت في الهاوية التي سقطت فيها فلسفات سيئة الحظ تبنتها سلطات إرهابية (كما حدث أخيرا للنظم الأيديولوجية المتحجرة والنظم الاستبدادية المتخلفة)... إن الفلسفة تعمل على الدوام في دائرة الممكن الذي يبدو أحيانا على صورة المستحيل. وفلسفة المستقبل العالمية والإنسانية هي أخطر تحد يواجه المشتغلين بها والمنتمين إليها. إنها من قبيل الخطاب الممكن.

## الهوامش:

1. Luc Ferry et Alain Renault, *Heidegger et les Modernes*. Ed. Poche - 2001.
2. عــلاء طاهــر: نهايــات الفضاء الفلسفي: الفلسفة الغربية بين اللحظة الآنية والمستقبل، ط1، القاهرة، مصر، مكتبة مدبولي، 2005.
4. عمر مهيبل: من النسق إلى الذات: قراءات في الفكر الغربــي المعاصر. - ط. 1. - بيروت، لبنان: الدار العربية للعلوم، 2007.
5. إبراهيم محمود: النقد والرغبة في القول الفلسفي المعاصر - ط. 1. - اللاذقية، سوريا: دار الحوار، 2007.
6. هابرماس يورغين: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، المؤلف، ترجمة: د. جورج كتّوره، ط. 1. - بيروت، لبنان: المكتبة الشرقية، 2006.
7. Jacqueline Russ: *La pensée éthique contemporaine*, Que sais-je? P.U.F, 1995.
8. ف. نيتــشه: الفلــسفة في العصر المأساوي والإغريقي. ترجمة: سهيل القش. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
9. مــصطفى القــباج: تــدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربــي (اجــتماع الخبراء بمراكش يوليو 1987)، ط1، 1990، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
10. ناهــدة البقصمي: الهندسة الوراثية والأخلاق، سلسلة عالم المعرفة، عدد 174، يونيو 1993.

# الخصوصية الفلسفية
# لعلم الاجتماع السياسي

**د. جيلالي كوبيبي معاشو**
**قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر**

**الملخص:**

قد لا يبدو لنا للوهلة الأولى ذلك التداخل الكبير الموجود بين علم الاجتماع من حيث ميلاده وتأسيسه، ومن ثم من حيث انصهاره كعلم يرتبط بالمنهج، وبين تلك المعرفة السياسية التي تتكئ على جذور فلسفية أبعد بكثير وأسبق من ذلك المد اليوناني للفكر الإنساني. ووقوفا على هذا الترابط الابيستيمولوجي نحاول التطرق لبعض المحطات الكرونولوجية في مسار الفكر الفلسفي في أبعاده الاجتماعية بصفة عامة، والسياسية على وجه الخصوص.

لقد كان منتصف القرن التاسع عشر فترة الدعوة إلى معرفة العلمية للظواهر الاجتماعية بما في ذلك الظواهر السياسية، فالدراسات في علم الاجتماع تقوم منذ تأكيد كونت على ذلك على أساس موضوعي، وتأخذ بالمنهج العلمي سبيلا للمعرفة، ويعتبر كونت استقرائيا من خلال دعوته إلى ملاحظة الظواهر واكتشاف القوانين ورفضه الأنساق الميتافيزيقية للفلاسفة والطريقة الجد مجردة للاقتصاد والتي ما هي في الأصل إلا افتراضات استنباطية، فمعرفة الظواهر وحدها القادرة على الكشف عن خصوبتها (بن محمد خواجة عبد العزيز، 2007، 50)، لذلك يبدو ومنذ الوهلة الأولى بأن الوضعية في جملتها تحقيقيه وتحققيه وفي إطار الشيئية يريد أن يجعل منها دور كايم المرآة العاكسة للكون (J. Lacroix, 51) وقد تسلطت هذه النزعة العلمية الحادة تسلطت على علماء الاجتماع منذ البدء بقصد تأكيد وجود واستقلال هذا العلم، وقد بلغ من أثر ذلك إعلان دور كايم عن ضرورة

النظـــر إلى العوامل الاجتماعية وكأنها أشياء، يستهدف بهذه المبالغة التقيد بالمنهج العلمـــي علـــى الرغم من أن هذه الظواهر الاجتماعية تمثل في ثناياها ما لا يمكن اعتـــباره مـــن قبـــيل الأشياء مثل الفكر والقيم. وتنبع هذه المناهج ذات الأصول الفلـــسفية والاجتماعـــية مـــن موقف فكري حول تصورنا للعالم الذي يحيط بنا، ومحاولة تحليل أنظمته وظواهره من وجهة نظر معينة (حامد خالد، 2008، 33).

* صفوة القول أن ظهور علم الاجتماع وارتباطه منذ ميلاده بالمنهج العلمي، تـــرتب عليهما تأكد الاعتقاد بإمكانية المعرفة السياسية العلمية، بل لقد قام بذلك فعـــلا علماء الاجتماع منذ أن ساد الاعتقاد بأن علم الاجتماع علم يشمل كل ما هو اجتماعي سواء كان سياسيا أو غيره.

إن مجال التخصص بدأ في تزايد مستمر من سنة إلى أخرى، وكل جديد في هـــذا العالم يحمل معه توجها خاصا بمختصيه، لذلك نقول هل يمكن أن نتصور سوسيولوجيا مبدعا لا يرغب في أن يكون رائد مدرسة جديدة، وهل من وسيلة مـــا تـــوجد دون تأســـيس فرع في علم الاجتماع، فالاختلاف في التوجهات الـــسويولوجية لا يمكن بأي حال من الأحوال تجاهله نظرا لأن التوجه المعرفي في حـــد ذاته يحاول الابتعاد عن فضاء العموميات ليهتم بمواضيع أكثر تحديدا لذلك فـــإن الاختـــصاص والمختـــصين في هذا العام يبحثون عن تقنيات مناسبة لمجال الـــبحث، إنه من غير الخطأ أن نعتبر تأثير الإيديولوجيات وتدخلها هو لبناء فرع مستقل في علم الاجتماع.

ولعـــل أهم مثال لذلك هو علم اجتماع العمل الذي ظهر بالولايات المتحدة الأمريكية جراء بعض التجارب المستخرجة من العلاقات الاجتماعية داخل المؤسسة لمواجهة المد الايدولوجي المتعلق بالماركسية، المهم أن تعدد التوجه الاختصاصي هو للـــبحث عن علم شامل للإنسان، ولكن ذلك أدى إلى صعوبة كبيرة متعلقة بتعدد الشخصيات التي تخدم كلية علم الاجتماع ولتحقيق ذلك طرحت صعوبات مختلفة منهجـــية وابستمولوجية، فعلماء اجتماع الفراغ يتحاورون بصعوبة كبيرة جدا مع علمـــاء الـــدين، فالتقسيمات بين التخصصات المختلفة في علم الاجتماع موجودة وهـــي مماثلة لتلك التي نجدها عند علماء التاريخ وعلماء النفس، ونتاجا لهذا الحوار ذي الجوانب السلبية والإيجابية أسس دور كايم إطارا تفسيريا جديدا أصبح يعرف

فيما بعد بنزعة الإسناد أو الإرجاع إلى الجماعة وهي النزعة التي تعني أن الحقيقة الاجتماعية مفسرة لذاتها (ليلة علي: 1991، 231).

ومن بين التخصصات في علم الاجتماع يمكننا أن نذكر علم الاجتماع الفن، علم اجتماع الأدب، علم اجتماع الموسيقى، علم اجتماع الحرب de la guerre polémologie، علم اجتماع السلم venologie، علم الاجتماع السياسي politologie، علم الاجتماع الحضري politologie، علم اجتماع العمل، علم اجتماع الحق الاجتماعي، علم اجتماع الحقوق أو القانون، علم اجتماع العدالة، علم اجتماع المهن professions، علم اجتماع وسائل الاتصال القاعدي، علم اجتماع الديانات، علم اجتماع الشباب، علم اجتماع الشيخوخة Sociologie de l'automobile-vieillesse-gertontologie sociale علم اجتماع الجنس، علم اجتماع العائلة، علم اجتماع الفراغ، علم الاجتماع الريفي، علم اجتماع التنمية علم اجتماع التربية، علم اجتماع السينما، علم اجتماع الرياضة، وأنواع أخرى لعلم الاجتماع في مجالات مختلفة.

ويذهب بعض علماء الاجتماع إلى أن التقسيمات الجغرافية والتاريخية في العالم هي كذلك تخصصات جزئية أخرى في علم الاجتماع، كعلم اجتماع العالم الإسلامي، علم اجتماع العالم الصهيوني، علم اجتماع بريطانيا de la britagne، علم اجتماع الألزاس de l'ALSACE، والاختيار بهذا الشكل هنا في التخصصات هو غير محدود لذلك ذكرنا جملة من التخصصات التي تبدو لنا مهمة.

يبقى أن نقول أنه ينقصنا فقط أن نذكر علم الاجتماع لعلم الاجتماع.

تنحصر كل هاته الاهتمامات فيما يسمى بالسوسيولوجية النسقية التي تدرس المجتمع في عمومه قصد اكتشاف المحرك الاجتماعي له ويكون موضوعها العلاقات الاجتماعية وأشكال التجمعات وهناك السوسيولوجية التاريخية التي تهتم بالتطور التاريخي للمجتمعات (بن محمد خواجة عبد العزيز، 2007، 50).

ومن بين التخصصات التي اخترتها للشرح والتوضيح:

علم الاجتماع السياسي: أولا معروف أن علم السياسة يرجع إلى أفلاطون، هذا إذا لم يكن يرجع إلى حمو رابي أو إلى أحد المستشارين للإمبراطورية العليا في عهد فرعون، ومن هنا نقول أن الناس لا يستطيعون البقاء دون التفكير في كيفية

تـسيير مجتمعاقم بمعنى كيفية الحكم فيها، فالفكر السياسي يلازم التجمع الإنساني ويزامنه.

لقـد ارتبط علم السياسة بالمدرسة الحرة للعلوم الواقعة بشارع القديس غيوم الـتي قمتم بالظواهر السياسية ولأنها متعددة في ميادين المعرفة كانت تدرس التاريخ الـسياسي والدبلوماسي والجغرافية البشرية والقانون الدستوري... الخ، ويعتبر علم الاجـتماع أخر وافد على العلوم الإنسانية بحيث لم يكن يهتم بالظواهر السياسية خاصـة وأنـه بقي يتردد بين تصور يتناول الظواهر في شموليتها حسب غورفيتش Gurvitch، وبين تصور جزئي يقتصر على دراسة الجماعات الخاصة المحدودة (بيار كوت ج؛ بيار مونيي جان: 1972، 8).

إن علـم السياسة يهتم بدراسة الأنظمة السياسية، مختلف الدساتير، الأشكال المـتعددة للحكم، بينما علم الاجتماع السياسي يبحث عن توضيح دواليب النسق السياسي، أو بعبارة أخر ى استخلاص قواعد الحكم، لذلك فهو يتأثر بمصدريه غير الطبيعـيين اللـذان هما التاريخ والقانون والواقعة السياسية كانت في البداية تتم في أيطـار الـتاريخ بالحكام، و لم تبدأ النظرة الكلية أي علم الاجتماع السياسي إلا بإسـنادها إلى إطارها الجغرافي والاقتصادي والاجتماعي، أي بعد الثلاثينيات من هذا القرن بجامعة الصربون أو بالأحرى فإن ظهور هذا الفرع بطريقة متطورة كان بالولايات المتحدة الأمريكية قبل أن يعممها DUVERGER MAURICE بفرنسا في الخمسينيات ليصبح هذا التخصص متميزا.

إن الـسياسة عمـوما هي حركة اجتماعية، والظواهر السياسية كالانتخاب والاسـتحواذ علـى السلطة والمعارضة ومواجهة بعض أنظمة الحكم هي ظواهر اجتماعـية، فالمـشكل الأساسي في علم الاجتماع السياسي إذن يتمثل في العلاقة الموجـودة بين السياسة والمجتمع، هذه العلاقة ليست حكرا على المجتمعات المتطورة حـسب جـورج بالـوندي BALONDIE، الذي يرى في كتابه الأنتروبولوجية الـسياسية أن كل المجتمعات بمختلف أشكالها منتجة للسياسة، وهي معرضة كلية للتغيرات في التاريخ.

إذا تأملـنا في الـسياسة نجد بأنها أولا وقبل كل شيء نشاطا اجتماعيا إذ أن الحـدث السياسي إنما هو حدث اجتماعي، وعليه فإن علم الاجتماع السياسي هو

بالدرجـــة الأولى علم اجتماع قبل أن يكون سياسيا (بيار كوت ج - بيار مونيي جان، 1972، 09).

أمـــا الأنتروبولوجيا السياسية عند بالوندي تهتم خاصة بالمجتمعات الغير غربية حـــيث يـــبحث عـــن تأسيس نظرية عامة عن السياسة وهذا ما يأخذنا إلى قراءة سياسية جديدة لمجتمعنا.

في إطـــار هـــذه القراءة للعلاقة بين السياسة والمجتمع، يشترط علماء اجتماع السياسة مبدأ الاستقلالية النسبية للنسق السياسي عن النسق الاجتماعي العام، تماما مثل بعض الأنساق الأخرى كنسق التعليم، نسق المودة... الخ.

هـــناك دراسات عديدة لم تتناول النسق السياسي بطريقة شاملة، وإنما بشكل يعتمد توظيف المجموعات الضاغطة لطبقات الناخبين.. الخ، أما فيما يتعلق بالمناهج المستعملة فهي متنوعة كمنهج التحليل النسقي لصاحبه ESTON الذي يقف على النسق السياسي ومحيطه في إطار حلقة تأويلية متعلقة بمنهج التحليل الوظيفي، الذي اســـتعمل بكثرة في دراسة الظواهر السياسية من طرف صاحبه ALMOND الذي يعتـــبر أن كـــل نسق سياسي يشتمل على وظائف قاعدية تستجيب إلى متطلبات وظيفية، ويقسم ALMOND الوظائف إلى ثلاثة أصناف الأولى يرجعها إلى قدرات النـــسق المـــتعلقة بالعلاقـــات بينه وبين محيطه، أي ذلك الشكل الذي ينبعث من المواطـــنين متجليا في السلطات التقليدية الثلاث أي التشريعية، التنفيذية القضائية، الـــصنف الـــثاني هـــو تلك الوظائف المتمثلة في التغيير السياسي الذي يمس النسق ويغذيه لإنتاج مساره، أما الصنف الثالث فهو وظائف البقاء وتكييف النسق حيث أن بقاءه يتطلب ضرورة إدماجه مع التغيرات الحاصلة مع المحيط، فالانتقال من نسق برلماني إلى نسق رئاسي يستدعي تكييف الوزراء.

إن تغير بنية الحكم تتوافق دائما مع تغير التوظيف في المجال السياسي، يستعمل التحلـــيل الوظيفـــي خصوصا في دراسة الأحزاب السياسية والجماعات الضاغطة كالـــنقابات UNIOUSPATRONALES اتحـــادات أربـــاب العمل فالجماعات المخـــتلفة في هذا المجال تمارس ضغطها لتحرير محضر القضاء، وفي هذا الإطار فإن الجماعة الحاكمة وعبر الاتفاق الاجتماعي ما هي إلا جماعة ضاغطة من الجماعات الأخرى، ومن هنا فالنسق لا يخضع للتحليل في حد ذاته وإنما في علاقته بوسطه أي

في علاقاته مع أنساق أخرى محيطة به وهي علاقات قد تكون أفقية أو عمودية عندما يكون النسق محتويا على أنساق فرعية تشكل في حد ذاتها أنساقا كاملة (بيار كوت ج - بيار مونيي جان، 1972، 07).

إضافة إلى كل ذلك فإن علم الاجتماع الانتخابي الذي أصبح تابعا لعلم الاجتماع السياسي مع أندري سيغفريد André Siegfried بفرنسا استدعى مناهج ذات طابع إحصائي يتكئ على نتائج الانتخاب فإضافة إلى الدور الذي يلعبه تغير التشكيلة الاجتماعية بعد الانتخاب، هنالك كذلك دور وسائل الإعلام خاصة التلفزيون عند إدراجه لمواجهة ثنائية لشخصيات سياسية معروفة.

تمثل دراسات الرأي العام الناجمة عن علم الاجتماع الانتخابي فرعا مهما في علم الاجتماع السياسي، لكن هل يمكن إدراج الدراسات الخاصة بالبيروقراطية إلى علم الاجتماع السياسي؟ يفضل بعض المفكرين إدراجها لعلم اجتماع التنظيم ومن ثم فأن تقسيمات علم الاجتماع هي على وثيقة بالنوايا الاديولوجية المختلفة.

وقد بينت الدراسات النظرية عن الدولة كيفية ارتباط مفهوم البيروقراطية بمفهوم الإقطاعية في بعده التاريخي وبينت من جهة أخرى كيف تمت استعارة البنية التحتية والبنية الفوقية، لأن الإقطاعية المعرفة بطريقة محددة جدا هي التي تبدو في ماركس بمثابة المتغير الأساسي في تكوين نمط خاص للدولة، فيرى ماركس أن متغيرا اجتماعيا سياسيا هو الذي يحدد طبيعة الدولة، لا علاقات الإنتاج لوحدها، فغياب الماضي الإقطاعي في الولايات المتحدة أدى إلى خضوع الدولة إلى للمجتمع المدني وبالتالي إلى البرجوازية وبالعكس لا يفسر الماضي الإقطاعي في بروسيا حقيقة أنه لم يكن بوسع الدولة أن تصبح أداة بيد البرجوازية فحسب، بل يفسر أيضا "توقها إلى الاستقلال" (برتران بادي وبيار بيير نبون: 2001، ص 7).

وقد يبدو لنا أن البيروقراطية كظاهرة ترتبط أكثر بممارسة السلطة في مجتمعنا، ومن بين الأضرار البارزة في عصرنا نذكر من بينها تضخم المكاتب، تعدد مستويات القرار، امتداد القاعدة الإدارية إلى مجالات الحق العمومي، أو قانون العقوبات عدوى التواصل بين المرؤوسين والإدارة بواسطة خطاب مميز يخضع لمنطق خاص.

فالظاهـــرة البيروقراطية تمتلك تاريخا طويلا يعود تواجدها إلى تأسيس أنظمة مركـــزية كمـــا بفرنسا في عهد لويس الرابع عشر، النمسا والمجر مع ماري تيرس La Russie de la grande Catherine MARIE TH2R2SE. وكـــنموذج على ذلـــك فإن الدولة قاطبة إنبنت في فرنسا على مر تاريخ المجتمع بأنها النموذج المثالي للدولـــة لكن سياق التمايز والمأسسة مع مجتمعات أخرى لم يبلغ أبدا هذا البعد. ما إن وفقـــت أن تصبح مطلقة أي الدولة في فرنسا حتى تمكنت بطريقة ما من الحفظ على هذا الموقع الذي يؤمن لها سلطة عليا فمن مرحلة لأخرى من الثورة الفرنسية مـــثلا إلى نابوليون الثالث والنظام الديقولي وسعت الدولة سيطرتها باستمرار على المجتمع المدني واستقلت لتشكل حيزا مغلقا وآلة إدارية ضخمة صالحة للسيطرة على جميع الأطراف (برتران بادي وبيار بيير نبون: 2001، ص 100).

إن هذه الظاهرة السياسية امتدت في عصرنا الحاضر إلى مجالات أخرى ليست لهـــا علاقـــة مباشـــرة بـــنظام الحكم، كالمؤسسات الصناعية الكبيرة والجامعات والتنظيمات الثقافية، ومما زاد الإشكال تعقيدا هو أن بعض الديمقراطيات الشعبية أو الإمـــبراطوريات المركزة لا تولي الأمر اهتماما، مما فسح المجال أمام الظاهرة للتوسع بـــشكل كـــبير. مـــاكس فيبر يرى بأن البيروقراطية هي التعبير العقلاني في تسيير المجتمعات المركبة في عصرنا أما مشال كروزي MICHEL CROZIER وللتبسيط فإنه يكشف عن ذلك التعطيل الناتج عن غياب المراقبة الكافية لأنساق التسيير، التي أصـــبحت لا تهتم إلا بوظيفتها وتطورها. إن مصطلح التعطيل هنا عكس التوظيف وهـــو خطير من حيث الدلالة، حيث يجعلنا نعتقد أن البيروقراطية ما هي إلا نتاج مرضـــي لـــلإدارة المعاصرة، ولهدف الأجرأة وقد نعتمد على بعض المقاطع الخاصة منها والضارة في نفس الوقت، فالأهداف والقواعد الأساسية التي تستند إلى الإدارة المعاصـــرة هي ليست عرضة للنقد، ومن هنا فالنقد الاستئصالي لهذا الإشكال يرى في البيروقـــراطية مقعدا لنظام حكم شمولي معاد للديمقراطية النـــزيهة التي تستعمل روحهـــا النظامية السامية في مراقبة المواطن مراقبة تواصلية، فالعقلانية البيروقراطية هي عقلانية خاطئة تجعل الإنسان آليا ومبرمجا من خلال نظام لا يستطيع أن يتفوق علـــية ويؤثـــر فيه، عالم الاجتماع الأمريكي غوفمان Goffman في مؤلفه Asiles المنفـــى يتطرق إلى نظام المؤسسات الشمولية التي تمارس على الأفراد عملية تسوية

للأدوار داخل هذه المؤسسات مثل حالة السجون، معاهد الطب النفسي مؤسسة الجيش المدارس اعتبار على أنها مخيمات للتركيز وقد بين لنا التاريخ أن الأفراد داخل هذه المؤسسات الأكثر شمولية يحملون نزعة ثورية عندما يتعلق الأمر بمعارضة ذوي النزعة التعطيلية.

## المراجع:


1. عبد العزيز بن محمد (2007): علم الاجتماع المعاصر – من الجذوز إلى الحرب العالمية الثانية، دارا لنزاهة الألباب.
2. جان بياركوت – جان بيار مونيي (1972): من أجل علم الاجتماع سياسي، ترجمة: محمد هناء، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
3. خالد حامد (2008): منهجية البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، جسور للنشر والتوزيع.
4. علي ليلة (1991): النظرية الاجتماعية المعاصرة دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع "الأنساق الكلاسيكية"، ط3، القاهرة دار المعارف.
5. برتران بادي وبيار بيرنيوم (2001): سوسيولوجيا الدولة، ترجمة: جوزيف عبد الله وجورج أبي صالح، لبنان، مركز الإنماء القومي.
6. Jean Lacroix (1956): La sociologie D'Auguste conte. France: Presse universitaires.

# علوم الإنسان والمجتمع وأسئلة التراث؛
# نحو التأسيس لإسلاميات تطبيقية عند "أركون"

د. مزي عبد القادر
جامعة بشار الجزائر

**الملخص:**

ليس ثمة نجاح أحرزت عليه المعرفة العلمية أكثر من ذلك الذي تُوِّجت به بعد الانتصارات الكبرى التي عرفتها مناهج العلوم المختلفة في الغرب المعاصر، خاصة بعد اكتساح النزعة الوضعية والمنطقية مجالات المعرفية على اختلاف موضوعاتها ونزوع العلم باتجاه يقوم على نمذجة الموضوعات المدروسة وفرضِ صِيَّغ العقل والفهم المدرك عليها.

وفي العالم الإسلامي لم يعد السؤال يتعلق اليوم بمدى مشروعية علوم الغرب كنظريات الفيزياء والبيولوجيا الحيوية والتشريح الطبي، وإنما تعداها إلى مشروعية أخرى تتعلق هذه المرة مع 'أركون' بإحكام السؤال حول علاقة العقل بالتراث ووضعه على محك المناهج العلمية التي حصلت في مجال علوم الإنسان والمجتمع.

فما الذي يجب على عالم الإسلاميات فعله اليوم؛ هل عليه أن يتخلى كلية عن مناهج العلوم الإسلامية الكلاسيكية (كتب التراث) ويقتفي آثار علوم الإنسان والمجتمع كما هي عليه اليوم في الغرب؟ ووفق أية رؤية إبستمولوجية يمكن إحداث تزاوج بين موضوع (التراث) ومنهج (مناهج علوم الإنسان والمجتمع) يحتمي كل منهما بترسانة من المفاهيم والأدوات المعرفية التي لا يمكن أن ننكر أن لها تاريخا هي أيضا؟.

قد تساهم "علوم الإنسان والمجتمع" على تحليل بنية التفكير لدى المسلم المعاصر من خلال دراسة التراث، لأنه مطلب ضروري لإحداث أي تقدم تاريخي

حــضاري. فالإسلاميات التطبيقية تساعدنا على القيام بقراءة جديدة للقرآن، لكن ذلــك لــيس «تمرينا ذهنيا مهتما فقط بالتركيبات الشكلانية أو 'بتجميع الحقائق وتراكمها'، وإنما ينبغي أن يكون توضيحا لحالة ثقافية تهيمن عليها الإيديولوجيات المُسيَّسة الحامية في شتى أنحاء العالم الإسلامي» (أركون، م: 2001، ص 146).

تــضع الإسلاميات التطبيقية كل خطاب قيد النقد والتحليل، فهي تعلم من وجهــة نظر إبستمولوجية «بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء. إنها ترجح في كــل مــساراتها وخططها نقد الخطاب. (...) كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة» (أركون، م: 1998، ص 57 )، وبالتالي فإن فحص هذا النوع من الإسلاميات يجعل الفكر الإسلامي المعاصر لا يــزال مرتبطا بالقضيتين الأساسيتين اللتان أرقتا كل من انخرط في سؤال النهضة، أعني بذلك تلك الإشكالية المزدوجة حول التراث والحداثة (أركون، م: 1998، ص 59).

إن مناهج الإسلاميات التطبيقية حداثية، لذلك باستطاعتها أن تقدم الأدوات الكفــيلة لقــراءة التراث؛ لأن ما تقدمه الحداثة من مناهج وطرائق للبحث والنقد كفــيل باختراق "اللامفكر فيه" و"المستحيل التفكير فيه". وهي بذلك تستطيع أن تتجاوز من حيث المنهج كما من حيث النتائج كل المحاولات السابقة، كتلك التي قــام بهــا كــل مــن: 'طه حسين'، و'سلامة موسى'، و'علي عبد الرازق'. إن «الاكتــشاف المــتدرج للحداثة سوف يجبر العرب والمسلمين، في الحقيقة، على التــساؤل حول النقاط الثلاث التالية: 1) المنسي، 2) المتنكر، 3) واللامفكر فيه، ضمن ماضيهم الخاص» (أركون، م: 1998، ص 60).

كما أن المبادئ التي تقوم عليها الإسلاميات التطبيقية لم يعد يفرضها «هاجس إرضــاء متطلبات الفكر المعاصر فحسب، وإنما هي في الوقت نفسه تجيب بالضبط عــن الحاجــات العلمية الراهنة للفكر الإسلامي» (أركون، م: 1998، ص 58). وهــذه الإسلاميات تُركز على الدراسة الألسنية في نقد النصوص، لأن كل دراسة لأي نظــام مــن العلامــات والرموز غير اللسانية يجب أن يتم وفقط من خلال العلامــات اللغــوية (مــن خلال اللسان)، باعتبار العلامة اللسانية هي أصل كل أشكال العلامات الأخرى. فدراسة أي شكل من أشكال أنظمة العلامات يمر عبر

نظـــام التقطيعات اللسانية، بشرط أن تكون الدراسة الألسنية منفتحة على مناهج وتـــساؤلات علوم الإنسان والمجتمع كما هي معروفة في الغرب اليوم، انفتاح يأخذ بعـــين الاعتـــبار «الروابط التي تربط بين: اللغة - التاريخ - الفكر» (أركون، م: 1998، ص 16). ممـــا يـــسمح لـــه بـــــ «تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإســـلامي» (أركـــون، م: 1998، ص 11). وهذا التداخل بين المستويات الثلاثة يدفـــع 'أركـــون' إلى اعتبار المشروع «شديد الجدة وشديد التعقيد» (أركون، م: 1998، ص 11) في آن واحد.

هـــناك مجـــال كبير للاجتهاد المعاصر، لوجود «كم هائل من المواد الخام التي تنتظـــر مـــن يـــستغلها على ضوء النظريات الحديثة للكتابة والقراءة وإنتاج المعنى وسيميائية النصوص الدينية والمجاز والرمز والعلامة والإشارة» (أركون، م: 1998، ص 21). وهـــو ما يجعل 'أركون' ينظر إلى هذا المشروع بأهمية كبرى، بالرغم من اللامـــبالاة الـــتي لا يزال يتميز بها القارئ العربـــي المسلم في زمن العولمة الفكرية والثقافية.

بالإضافة إلى ضعف المستوى النوعي للقراءة في العالم الإسلامي اليوم، فهناك جبهة أخرى يقاومها 'أركون': وهم «اللاهوتيون المحترفون» (أركون، م: 2001، ص 111)، كما يجب أن يُسمِّيهم. إنهم سيعترضون على مشروعه زاعمين أنه يريد أن «يختزل كلام الله إلى مشروع أنتربولوجي مهدد بالإغراء الوضعي» (أركون، م: 2001، ص 111). ويجيبهم بأن الأمر مرهون بثمار البحث الذي يتوخاه من وراء مـــناهج علـــم الأنتروبولوجيا الحديث الذي «يمارس عمله كنقد تفكيكي، وعلى صـــعيد معـــرفي، لجميع الثقافات البشرية المعروفة» (أركون، م: 2001، ص 07). وهو العلم الذي يستطيع بما يتميز به من موضوعية أن «يمارس عمله هذا بعيدا عن التأويلات التاريخانية الإيديولوجية» (أركون، م: 2001، ص07).

يُعـــتقد أن الدراســـات الأنتروبولجية كفيلة بالتوصل إلى نتائج نوعية في مجال الدراســـات الإســـلامية إذا توفر العدد الكافي من الباحثين ذوي الكفاءات العلمية النوعـــية. لكـــن مـــثل هذا النوع من الدراسات يتطلب شروطا يجب توفرها في "القـــارئ" المجتهد؛ كالتزود بتكوين «علمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللـــسانيات والـــسيميائيات الحديـــثة مـــع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد

الإبستمولوجي؛ وثانيا أن يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي، وبين التحليل وتفكيك الخطاب الديني، فهذان شيئان مختلفان. إن تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه 'الصحيحة' وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما أسميه 'الخطاب النبوي *le discoure prophétique*» (أركون، م: 2001، ص 05).

يجب على الخطاب الديني، أيا كان، أن يتبنّى كل تساؤلات «الأنتربولوجيا الدينية والثقافية والاجتماعية للوصول إلى التعرف على المفهومات والتصورات وطرق التأصيل للعقائد والمعاني التي تنبني عليها جميع الأديان المعروفة في تاريخ المجتمعات البشرية» (أركون، م: 2001، ص 06). ذلك لأن للعلم الأنتروبولوجي فوائد جمة ليس باستطاعتنا الاستغناء عنها في الدراسات الإسلامية المعاصرة.

إن إعادة القراءة وفق منظور الإسلاميات التطبيقية تعني مراجعة شاملة لجميع العقائد والسنن الدينية التي يقدمها الدين من خلال خطاباته خاصة منها الخطاب القصصي. نذكر هنا أن القرآن هو الذي اعتبر الإنباء بأخبار الأولين قصصا، في مقابل ما سماه "أساطير الأولين"، بينما يصفه الأنتروبولوجيون المحدثون «بالميث أو 'ميثوس' *Mythos* الذي تميز أو تمايز عن اللوغوس *Logos* (النطق أو المنطق) منذ ما قدمه 'أفلاطون' و'أرسطو' من حوار واستدلال وتحليل وبناء على صيغة الأدب الفلسفي والفلسفة النظرية التنظيرية، الاستدلالية الاحتجاجية» (أركون، م: 2001، ص 06-07).

لكن بسبب أن «القرآن يرفض في آن المناهج الشكلية والقواعد الإكراهية للبنيوية الجامدة، كما ويرفض التفسيرات الأحادية الجانب (أو المعنى)» (أركون، م: 1998، ص 41)، نجد 'أركون' يُحبِّذ من أجل قراءة القرآن المنهجية التعددية. فهي قراءة تختلف عن القراءة التفسيرية الكلاسيكية التي تتميز بـ «طابع التصديق المطلق للنصوص دون أن تحمل روحا نقدية حقيقية» (عبد الهادي، ع: 1993، ص 15)، كما تختلف أيضا عن ما يسمى عادة بالإسلاميات (*L'islamologie*) الذي ارتبط بظاهرة الإستشراق و«لم يحظ في السابق بأي تأمل منهجي» (أركون، م:

1998، ص 51) لخلـــوه من التحريات السوسيولوجية والتاريخية والأنتربو-لسانية المعمقة والمرجوة.

إن عملية النقد المبتغاة من وراء هذا المشروع العلمي تبدأ من كشف عوائق ما يسمى بالفكر الأصولي السلفي والإسلاميات الكلاسيكية عموما. نقد الفكر الذي «يعتقد بإمكانية فك لغز اللغة الدينية (= كلام الله بالذات) أو تفسيرها وفهمها إذا مـــا سيطرنا على النحو العربـــي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى: أي مختلف العلـــوم الخاصة باللغة العربية» (أركون، م: 1998، ص 24)، وبالتالي يوجب علينا «"قـــراءة" القرآن على ضوء التحديدات والمنهجية التي رسخها المفسرون وعلماء الأصول» (أركون، م: 1998، ص 24). إن الفكر الأصولي يقوم على تقديس اللغة الـــتي علمها الله لآدم، ثم «التركيز على قدسية المعنى المرسَل من قبل الله ووحدانيته (معـــنويا)، هـــذا المعنى الموضح والمحفوظ والمنقول عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى عقل أبدي، فوق تاريخي لأنه مغروس في كلام الله ومجهز بأساس أنتولوجي يتجاوز كل تاريخية» (أركون، م: 1998، ص 55).

مـــن بـــين القـــراءات التفسيرية الكلاسيكية التي يوجه لها 'أركون' انتقاداته الـــشديدة تلـــك التفاسير التي ألفت منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، خاصة تفسير 'الطبري' وتفسير 'فخر الدين الرازي'، نظرا لمكانتهما وللهيبة الكبيرة التي تمتعان بها سواء لدى المسلمين أو لدى غيرهم من المستشرقين.

يُلاحـــظُ 'أركـــون' أن 'الطبري'، كان قد جمع «عددا ضخما من الأخبار في كـــتاب عمـــلاق مـــوزع على ثلاثين جزءا. ونقصد بالأخبار هنا الحكايات أو القـــصص، ثم الأحاديث النبوية، ثم المعلومات. وهي الأخبار التي كانت قد نشرت في النطاق الذي تمت أسلمته من منطقة الشرق الأوسط طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى» (أركون، م: 2001، ص 151).

بيـــنما 'الـــرازي' فـــ «جمع في تفسيره أهم ما أنتجه الجهد التفسيري خلال القـــرون الهجرية الستة الأولى السابقة له» (أركون، م: 2001، ص 137)، محاولا بكـــل ما يتميز به من ذكاء متفرد «التحقق من الصلاحية الموضوعية للآيات عن طـــريق التعالـــيم التي تقدمها العلوم الفلسفية والتجريبية في عصره» (أركون، م: 2001، ص 163). لـــذلك يلاحـــظ علـــى تفسيره إسهابا في المناقشات الفلسفية

واللاهوتية يصل إلى درجة المبالغة. وهي مبالغة دفعه إليها حرصه الشديد على «إقامة التماسك والتوافق بين الخطاب القرآني وتعاليم العلوم الفلسفية والعلمية التي كانت تحتل مكانة كبيرة في الثقافة العربية في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. وبهذا المعنى، فإن الرازي أصبح مؤسسا لتيار آخر في التفسير (...). وهو التيار الذي عرف منذ القرن التاسع عشر انتعاشا تحت اسم التوفيقية» (أركون، م: 2001، ص 152).

ثم بعد ذلك يتساءل 'أركون' عن المبادئ النظرية التي تتحكم بتفسير كل من 'الطبري' و'الرازي' (أركون، م: 2001، ص 152)، باعتبار أن تفسير كل منهما يعبِّر عن البنية المعرفية (الإبستيمي) التي تميز بها الفكر الإسلامي في مرحلتين هامتين من مراحل تطوره.

حسب 'أركون'، يعود سبب انتشار أسلوب القصة أو الحكاية في التفسير الإسلامي القديم إلى كون هذا النمط من الأسلوب يتناسب أكثر من غيره مع الأطر الاجتماعية للمعرفة التي عرفتها المجتمعات القديمة؛ أي تلك «الأطر التي كانت سائدة طيلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة، حيث كان ينبغي عليهم أن ينقلوا شفهيا أولا، ثم تدريجيا ثانيا عن طريق الكتابة، تلك الشهادات الحية عن الزمن التدشيني المثالي والفضاء المقدس للبعثة النبوية» (أركون، م: 2001، ص 159). والشاهد على ذلك انتشار مصطلح "الأخبار" كمصطلح تقني 'الأخبار' (أركون، م: 2001، ص 159).

يمكن القول أن "إبستيمي الأخبار" قد بدأ ظهوره «في الثقافة العربية الإسلامية مع الطبري، ولكنه بلغ ذروته مع السيوطي (ت 911هـ/1505م) أثناء المرحلة المدرسانية الاتباعية السكولاستيكية» (أركون، م: 2001، ص 163). فلم يؤدي انتشاره فحسب، إلى خلق «وهم الكشف التاريخي عن أسباب النزول، وإنما جعلت أيضا من الصعب التوصل إلى الوضع الاجتماعي - التاريخي في وظيفته الوسائطية الأولية. لماذا؟ لأن الحدث الأكثر عادية أو ابتذالا غالبا ما يحور ويحول إلى عمل معجز، أو درس نموذجي أعلى، أو مقولة لاهوتية فقهية» (أركون، م: 2001، ص 37).

بالرغم من أن 'الرازي' لم يستطع التخلص مطلقا من إبستيمي "الأخبار"، إلا أن تفسيره شهد تطور النزعة التوفيقية التي أحدثتها المجادلات الكلامية والفلسفية

داخل فضاء الثقافة الإسلامية. وهكذا فهو «لم يفعل إلا أن قوّى، بفضل الإنتاجية الدلالية للخطاب القرآني، بعض التصورات، والصياغات، والشروحات التي كانت سائدة من قَبل أو مبثوثة هنا وهناك» (أركون، م: 2001، ص 168). كما أن وجود المعنى الأخير في القرآن شيء مؤكد لديه، بل «من الممكن، ضمن بعض الشروط المعينة والدقيقة، أن نعين أو نسَمّي هذا المعنى الأخير» (أركون، م: 2001، ص 139).

بعد أن فرغ من نقد مناهج التفسير القديم، اتجه 'أركون' صوب تحديد المبادئ التوجيهية الخمسة التي تتحكم في عملية إعادة قراءة التراث، وذلك من خلال النموذجين المذكورين سالفا، كما حاول الكشف عن آليات اشتغال الفكر والإبستيمي الذي يحكم هذا التفسير. وهو يرى أن قراءتنا للتراث التفسيري يجب أن تبذل كل الجهد من أجل الإجابة على سؤالين هما: «1 - ما هو مضمون، ووظيفة، وأهمية المعنى الأخير طبقا للتراث التفسيري الإسلامي؟ 2 - هل نستطيع نحن اليوم أن نطلق حكما حول درجة المطابقة بين المعنى الأخير الذي يفترضه النص التأسيس الأول، وبين المعنى الأخير المتلقى أو المُتَجَمِّع في التفسير التقليدي؟» (أركون، م: 2001، ص 136).

يجب التذكير بأن مفهوم التراث عند 'أركون' يشمل كذلك النص الأصلي (القرآن)، فالقرآن يستمر دائما «في مطالبتنا بإعادة قراءته من دون أن تكون مدلولاته المضمرة أو الاحتمالية قد تجلت كليا وبشكل صحيح. وربما يستحيل ذلك على التحقق في أي يوم من الأيام. وبالتالي، فإن الأمر يتعلق بإبداع أدبي مزود بطاقة إبداعية يمكن القول بأنها لانهائية ضمن الظروف الحالية لإمكانياتنا في القراءة» (أركون، م: 2001، ص 116). لكن استحالة إمكانية تجلي مدلولات القرآن بشكل نهائي «يطرح مشاكل جمة وعقبات إبستمولوجية ومنهجية أمام كل محاولة طموحة لإنتاج ما يسمى بـ "القراءة الكليانية للنص - العمل المتكامل"» (أركون، م: 2001، ص 116-117).

مهما تكن العقبات والعوائق يجب القيام بتحريات دقيقة لفهم نوعية العلاقات الكائنة بين النصوص القصيرة (الآيات) والوسطى (السور) من جهة، ثم النص الشمولي الكلّي (المصحف) من جهة أخرى (أركون، م: 2001، ص 116). إن

نـــتائج هـــذه التحريات هي التي تسمح لنا بأن «نقيس درجة الاستقلالية الذاتية، ودرجـــة انغـــلاق وانفـــتاح كل واحد من هذه النصوص» (أركون، م: 2001، ص 116)، كما أن دراسة بنية وآلية اشتغال النص الكلي الأصلي (القرآن) ومعانيه الحـــرفية هـــي التي تسهل علينا معرفة قدراته الإبداعية التوليدية ممثلة في النصوص الثانوية التي ولّدها (أركون، م: 2001، ص 117).

إن إعادة قراءة القرآن يجب تقوم على ركائز هامة لفهم بنيته ومحاولة تشكيل نظرية عامة، وهي ركائز ثلاث بحسب 'أركون': أولها تحديد نظام اللغة العربية بين عامـــي 550م و632م (أركون، م: 2001، ص 106)، أي مرحلة نـــزول الوحي. ثانيـــتها معرفة شاملة للأساطير وللشعائر وللأديان التي سادت في الشرق الأوسط القديم (أركون، م: 2001، ص 107). ثالثتها الوعي بمفهوم مجتمع الكتاب المقدس (أركـــون، م: 2001، ص 108). وهذا يعني أن هذه القراءة للقرآن يجب أن تقوم علـــى أسئلة جذرية تشكك في أصل النص وبنيته وتناصه مع نصوص أخرى تعتبر تأسيـــسية في الفكر الإنساني، وهي أسئلة غير مألوفة في الفكر الإسلامي إلى يومنا هذا.

يُلاحـــظ أيضا أن كل هذه الركائز وغيرها من المبادئ تشترط المعرفة باللسان العربـــي وعلوم اللغة التي تحتل مكانة رأسية في الثقافة العربية الإسلامية. لأن القرآن عـــبارة عـــن مدونـــة «مفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية» (أركـــون، م: 2001، ص 113)، والـــتي «عـــوملت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكاملا» (أركون، م: 2001، ص 113) بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. هـــذا يعني أن القرآن كان كلاما شفهيا قبل أن يصبح نصا مدونا ومكتوبا، فصرامة الكـــتابة التي تمت ممارستها على الوحي جعلت 'أركون' يرفض اعتباره ذلك الكلام نفسه «المتلفظ به من قبل النبي» (أركون، م، 2001، ص 116).

بالـــرغم مـــن تـــشكيك 'أركون' في مدى سلامة الكلام الإلهي من الحذف والتغيير جراء القراءات التي تمت ممارستها عليه، إلا أنه لا ينفي الطابع بتجانس العام الـــذي يميـــزه، فهـــو يرى أن «تجانسية المدونة النصية القرآنية ترتكز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغير» (أركون، م: 2001، ص 115)، كمـــا يعـــتقد أن للقـــرآن قدرة فائقة على بناء وضع عام

للخطــاب يــسمح لكل قارئ مهما كانت كفايته الفكرية واللغوية أن يتموضع داخله، وهو بذلك يصبح نصا ضامنا للتوصيل والتواصل محفزا للفكر منفتحا على كل قراءة (أركون، م: 2001، ص 115).

إن قراءة 'أركون' الإبستمولوجية للتراث التفسيري تتعدى زمن وتاريخ نشأة هذه التفاسير إلى تاريخ قصة تشَكُّل المصحف، وهو ما يتطلب نقدا للقصة الرسمية التي رسخها النقل أو ما يسميه بإبستيمي "الأخبار". وهو نقد يستدعي بالضرورة «الــرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شــيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر» (أركــون، م: 1998، ص 290). كما أن عملية جمع سور القرآن وترتيبها لا يبدو متناســبا – حــسب 'أركون' – مع تاريخ نــزولها، مما يعني أن أي عملية هدفها تجديد الفكر الإسلامي يجب أن يكون موضوعها دراسة «صيغة التعبير ونمط الفكر المــستخدمين في القــرآن لكــي يفرض على سامعيه المعاصرين له صحته الإلهية» (أركون، م: 2001، ص 99).

مــن المعلوم أن دراسة صيغ التعبير وأنماط الفكر لأي نص تقوم اليوم على مناهج القراءة السيميائية الألسنية، فهي بما تتميز بها من أدوات وأطر نظرية يمكنها أن تحــررنا – كما حدث للأناجيل والتوراة – من «تلك الحساسية التقليدية التي تــسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص. علاقة منغرسة منذ الطفولة. عــندها نــستطيع إقامــة علائق طبيعية تمكننا من دراستها والتأمل فيها بحرية» (أركــون، م: 1998، ص 291). إن على عالم الإسلاميات أن يكون متخصصا في الألــسنيات والأنتــروبولوجيا الدينية لأنها تساعده على التخلص من انجذابه السيكولوجي.

يــبدو أنه من الصعوبة بمكان إجراء مثل هذه القراءة السيميائية الألسنية التي تتميز بصرامتها النسقية على مدونة القرآن بكاملها، لأن محاولة فرض نمذجتها على نــص متحرر من مركز أحادي نووي تبدو مستحيلة كما أشار إلى ذلك 'أركون' نفسه في الصفحة الإحدى والأربعين من كتابه "تاريخية الفكر العربــي الإسلامي" بقوله: «القرآن يرفض في آن المناهج الشكلية والقواعد الإكراهية للبنيوية الجامدة». لذلك نلاحظ أن 'أركون' يكتفي باختيار عيِّنات ونماذج من النصوص (السور) التي

تسمح بتلك الطرق الإجرائية والتي تستجيب لطابع النمذجة الذي يفرضه التحليل السيميائي والألسني على كل موضوعاته.

يختار 'أركون' من بين سور القرآن النماذج النصية (السور) التي تستجيب لطموحاته في تحقيق القراءة السيميائية الألسنية، والتي تسمح له بتحقيق هدفه من ذلك كله، والمتمثل في «تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرياتها من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية» (أركون، م: 2001، ص 174)، كما تسمح له ببيان: كيف أن القرآن عن طريق العمليات البلاغية والسيميائية الدلالية يُحِل «رأسمالا رمزيا جديدا محل الرأسمال الرمزي القديم الخاص بالجاهلية؟» (أركون، م: 1998، ص 101).

تمثل سورة 'يوسف' مثالا صالحا لتوظيف مدى القيمة العلمية التي تقدمنا إياها التحليلات السيميائية والأنتربو-لسانية حسب 'أركون'، فهي تساعد المؤرخين المعاصرين على «بلورة تاريخ شمولي أو كلّياني للمجتمعات المتولدة تحت الضغط المباشر قليلا أو كثيرا للمعايير التوجيهية للخطاب القرآني» (أركون، م: 2001، ص 151)؛ حيث أننا «نجد في هذه السورة أن إرادة التعديل من مسار التاريخ الأرضي بواسطة القصة - أو نماذج التاريخ التي ستسرد - تبدو واضحة بدءاً من الآية الثالثة. نجد هنا أن محمدا - وإذن البشر - كان جاهلا قبل تدخل القرآن الذي سيخلق زمنا تاليا مختلفا أونطولوجيا (ما قبل الوحي وما بعده)» (أركون، م: 198، ص222).

يقوم النص القرآني بتنشيط وتفعيل الأحداث التاريخية لتحقيق أهداف مرسومة سلفا، فالذين يحفظونه عن ظهر القلب والذين يؤمنون به لدرجة محاولة تمثل كل مضامينه، إنما يخضعون لتأثير «قوة الاختراق والإيحاء والتسامي الخاصة بالتعبير القرآني» (أركون، م: 198، ص222).

لذلك نلاحظ عند المسلمين عبر مراحل تاريخهم ميلا أسطوريا جارفا يعمل من خلاله المخيال الاجتماعي الديني وظيفته؛ حيث تميل عقولهم دائما إلى إسقاط القصص القرآني على واقعهم وتاريخهم المعيش، وهو ميل دفعهم إلى المماثلة «بين السنين الـ 309 المذكورة في القرآن، وبين عام 309هـ، تاريخ ظهور المهدي الفاطمي عبيد الله في إفريقيا (أي تونس الحالية)» (أركون، م: 2001، ص 170).

إن غاية القرآن من وراء القصص ليست السرد لأجل التذوق الجمالي كما هو الـــشأن في بنية الحكاية الأدبية، وإنما هدفه تمكين ذلك الشحن من حمولة القيم التي جـــاء بها على شكل رأس مال رمزي يقوم على أنقاض منظومة قيمية أخرى. إن القـــيم الرمـــزية للقـــرآن هـــي «تعبير نفاذ، بالمعنى القوي للكلمة، عن التغيرات الاجتماعية - الثقافية التي أدخلها محمد فعلا في المجتمع العربـــي في الحجاز ومطابق لهـــا» (أركـــون، م: 1998، ص 223). وهي ثقافة تقوم على مفهوم قاعدة "عبيد أحـــرار لإلـــه حر يفعل ما يشاء ويختار" وتحالف الله الأبدي مع الطائفة المؤمنة في معركتها مع الآخر (الكافر).

وفق هذا المنظور الطموح لــ 'أركون' لم تعد علوم الإنسان والمجتمع ومجموع المـــناهج النقدية الحديثة ضرورية للكشف عن أسئلة التراث المطموسة فحسب، بل هـــي ضـــرورية للتأســـيس لمنظور جديد خاص بعقل جديد، وهو منظور العقل الاســـتطلاعي الكفـــيل بتوليد أدوات جديدة قادرة على خدمة الفكر الإسلامي المعاصر بما يتماشى مع العولمة الثقافية.

## قائمة مراجع البحث:


1. أركون (محمد )، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، تر: هاشم صالح، ط1، أبريل 2001، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت.
2. أركـــون (محمـــد)، تاريخية الفكر العربـــي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط3، 1998، مركز الإنماء القومي/المركز الثقافي العربـــي، بيروت - لبنان.
3. عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص (قراءات في توظيف النص الديني)، ط1، 1993، المركز الثقافي العربـــي - بيروت.

# الفلسفة الوضعية وإشكالية التمييز بين الفلسفة والعلم

د. براهيم أحمد
جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم الجزائر

**الملخص:**

الفلســفة والعلــم ســيظلان دوما مصدرين أساسيين للمعرفة، كل بطبيعته وطــريقته ومجالــه، وتكمــن أهمية طرح هذه المسألة من خلط الكثير من المثقفين وطلاب العلم بين هذين المجالين، وبالتالي ربما يخلطون بين الأمر المحسوم والأمر غير المحسوم، بين الثابت والمتغير، بين ما يقبل النــزاع والجدال والاختلاف، وبين ما لا يقــبل النــزاع والاختلاف، ونحن نعني بالعلم ما هو قطعي لا خلاف عليه، ونعني بالفلــسفة كل موضوع وقضية ما زالت موضعا للرد والقبول، ومن هنا كان لا بد مــن بــيان مساحات الاتصال والانفصال بينهما. العلم نشئ في أحضان الفلسفة وترافقا دهرا طويلا من الزمن، وما زال هناك من يصر على الخلط بينهما في محاولة لتغيير طبيعة الفلسفة على نحو يتوافق مع العلم وقواعده ومسلماته ومعادلاته.

إذ يخــتلف التناول الفلسفي عن التناول العلمي، وإذا كان الأمر كذلك فلا شــك أن طبيعة المعرفة الفلسفية النابعة من تلك المعالجة تكون مختلفة عن تلك التي تنبع من معالجة أخرى.

من هنا تحاول هذه الدراسة أن تتناول هذه العلاقة الجدلية بين الفلسفة والعلم من منظور الفلسفة الوضعية، فيا ترى ما هو الطرح الذي تقدمه هذه المدرسة لحل وفك هذا النــزاع المحتدم لإشكالية التمييز بين الفلسفة والعلم؟

إن الموقــف الوضــعي المتعلّق باختلاف الفلسفة والعلم قابل للتبرير تماما، بل نعتــبره أحسن سند فكري للتأمل في فكرة الاختلاف هذه ولتحليلها. لكننا نطمح

إلى رؤية المسألة من زاوية أخرى سكت عنها المنطوق الوضعي الرسمي، وهي زاوية مدى اختلاف هذه الأصول المميزة للفلسفة عن العلم.

إذ أن تـــاريخ الفلسفة يؤكد ما قاله الوضعيون بخصوص عقلانية موضوعات الفلـــسفة ومناهجها، فالفلسفة بحثت وتبحث قي أسس الأشياء ومبادئها، أي في العلـــل على حد تعبير الوضعيين، فهي تهتم بأسس الأخلاق ومبادئ المعرفة.. الخ. فقـــد اهـــتم **كانط** بميتافيزيقا السلوك في كتاباته العلمية مثل **نقد العقل العملي**، واعـــتنى بميتافيـــزيقا المعـــرفة في كتاباته النظرية مثل **نقد العقل الخالص**. وحدّد **أفلاطون** من ناحيته ماهية العدل في **الجمهورية**، وأبرز **هيغل** حقيقة الحق في **فلسفة الحق**... إلخ.

إن الفلـــسفة والعلـــم سيظلان دوما مصدرين أساسين للمعرفة، كل بطبيعته وطـــريقته ومجالـــه، وتكمـــن أهمية طرح هذه المسألة من خلط الكثير من المثقفين وطلاب العلم بين هذين المجالين، وبالتالي ربما يخلطون بين الأمر المحسوم والأمر غير المحسوم، بين الثابت والمتغير، بين ما يقبل النـــزاع والجدال والاختلاف، وبين ما لا يقـــبل النـــزاع والاختلاف، ونحن نعني بالعلم ما هو قطعي لا خلاف عليه، ونعني بالفلـــسفة كل موضوع وقضية ما زالت موضعا للرد والقبول، ومن هنا كان لا بد من بيان مساحات الاتصال والانفصال بينهما.

إذ نعـــتقد في البداية أن التناول الفلسفي يختلف عن التناول العلمي، وإذا كان الأمـــر كـــذلك فلا شك أن طبيعة المعرفة الفلسفية النابعة من تلك المعالجة تكون مختلفة عن تلك التي تنبع من معالجة أخرى.

ولا شك أن من جملة العلاقات المهمة بين العلم والفلسفة أن تطور كل منهما يعـــتمد على تطور الآخر، فتطور الفكر الفلسفي ارتبط إلى حد كبير بتطور العلم، ولو أننا رجعنا إلى بعض محاورات أفلاطون لتحققنا من أن اكتشاف الفيثاغورثيين لـــبعض الحقائق الرياضية قد كان أصلا من الأصول الهامة التي صدرت عنها نظرية أفلاطـــون في المـــثل، ولا نرى أننا في حاجة إلى القول بأن فلسفة ديكارت مدينة بالكـــثير مـــن أصولها لما وصل إليه العلم على يد غاليلو وبعض معاصريه، والأمر بالنسبة للعلم واستناده على الفلسفة أوضح من ذلك بكثير، لأن جميع العلوم نشأت في أحضان الفلسفة، ومن أهم وظائف الفلسفة رعايتها للعلوم في أطوارها الجنينية.

ولا شك في أن القول باختلاف الفلسفة والعلم السائد اليوم له ما يبرره، لكنه يدفـع في الحقـيقة الباحث المتأمل فيه إلى محاولة الكشف عن الروابط الممكنة بين هذين النمطين المعرفيين، وهذه العلاقة المحتملة لا تخرج عن العنصرين التاليين:

أ - التأثير والتأثر.

ب - التشابه والتجانس.

والـصلة بين المستويين مؤكدة، إذ أن الحوار غير جائز بين الأجناس المختلفة تمامـا، فلقـد تأثـرت الفلسفة بالعلم، إذ يمكن تفسير المثالية الكانطية انطلاقا من التـصور النيوتيني لحساب التفاضل والتكامل. وهذا يعني طبعا تأثير العالم الإنجليزي في الفيلـسوف الألمـاني، لكنه يدل أيضا على حاجة نيوتن إلى فلسفة مثل: المثالية الكانطية لتأسيس رياضيات اللامتناهي وعقلنتها (بشتة، ع: 2002، 5).

ونحن لا نتذكر فلسفة واحدة لم تنطلق من الفكر العلمي إيجابيا أو سلبيا. فإن أسس كانط نظريته المعرفية على "إيجابية" الرياضيات النيوتنية (كما فعل "أفلاطون من قبله بالنسبة إلى رياضيات عصره)، فإن نقطة البداية عند "بركلي" "Berkely" "وهيوم" "Hume" كانت نقد العلم (بشتة، ع: 2002، 5).

ومـن جهة أخرى قد تأثر العلماء بالفلسفة، وقد اعترف "نيوتن" نفسه بتأثير الفلاسفة فيه، وهو يخص بالذكر في هذا الصدد "أفلاطون". وبصفة عامة فالفلسفة ضرورية لعقلنة العلم ولضمان انسجام نتائجه.

انطلاقـا مـن هـذا، نجد المدرسة الوضعية ممثلا بـ: "**أوجست كونت**" "Compte" و"**هانـز ريشنباخ**" "H. Reichenbach" تقر باختلاف الفلسفة والعلم (ويمكـن اعتـبار هـذا الاتجاه خير سند فني للقول بالاختلاف). لكن الوضعيين تحـرّكوا، في الحقـيقة، في مجال الخصوصيات والاختصاصات (وهو دائما الميدان الملائم لرصد الفروق) (بشتة، ع: 2002، 6).

حـيث يقصد الوضعيون بالفلسفة المختلفة عن العلم الميتافيزيقا، أو الفلسفة التقلـيدية، أي فلـسفة "**أفلاطون**" و"**كانط**" و"**هيجل**" وغيرهم. ويقابلونها بـ: "الفلـسفة الوضـعية" الـتي قال بها "**كونت**" بـ: "الفلسفة العلمية" التي طرحها "**ريشنباخ**" مثلا ودافع عنها. والفلسفة، وضعية كانت أو علمية، هي نوعية فكرية تـتخذ مـن العلم نموذجا لها، أما العلم فهو بالنسبة إلى الوضعيين أساس الفيزياء

الرياضية، وما حذا أحذوها من المعارف البشرية مثل الكيمياء وعلوم الحياة والعلوم الإنسانية (إذا ما قبلنا حشرها في مجال العلمية) (Raquel, C: 1998, p. 12).

فلقد حاول فعلا بعض الفلاسفة تحويل الفلسفة إلى علم، ومن هؤلاء "هيجل" الـــذي قال: «إن الأمر الذي عقدت عليه العزم هو المشاركة بجهدي في أن تقترب الفلـــسفة من هدفها وتتمكن من طرح الاسم الذي توصف به وهو حب العلم من أجـــل أن تصبح علما حقيقيا» (هيجل، ف: 1986، 125). ولكن هذا الأمل يبدو مستحيل التحقيق، ولا ينتج من هذه الجهود إلا رأي فلسفي آخر دون أن يكون له أثـــر يذكـــر في إحداث تغيير حقيقي قابل للذكر في هيكل وبنيان الفلسفة، ولأن طبيعة الفلسفة أنها تناقش قضايا غير محسومة فكيف يمكن أن تكون علما؟!

إن الفـــروق والاختلافات الجوهرية بين العلم والفلسفة كثيرة متنوعة حسب كونت وريشنباخ يمكن تلخيصها على النحو التالي:

1. يـــستهدف العلـــم وصف الظواهر وكيفية حدوثها، أما الفلسفة فهي تحاول تفسير ما وصل إليه العلم، إذ العلم وصفي والفلسفة تفسيرية.
2. العلم موضوعي وتجريبـــي والفلسفة ذاتية شخصية أو تأملية ونظرية – مقارنة بـــالعلم – وهـــناك مقدار معتبر من الموضوعية في الفلسفة أيضا. ولكن يجب التأكـــيد علـــى عدم إمكانية تجرد العقل تماما عن الشخص وميوله ونـــزواته، وخلفيته الثقافية في الفكر الفلسفي، في الوقت الذي بالإمكان إخضاع الأبحاث العلمـــية لقياســـات ثابتة وتجارب معملية يمكن تكرارها للوصول إلى النتيجة نفـــسها في كـــل مرة، مما يدل على انفصال معطياتها عن الشخص الذي يقوم بـــتلك الأبحاث والتجارب، والعلم لا يعتمد مثل الفلسفة على العقل فقط وإنما على التجربة والملاحظة وغير ذلك.
3. العلـــم إمبريقي، حدوده حدود العالم المحسوس، أما الفلسفة فهي تتجاوز تلك الحدود إلى ما فوقها، وهي التفكير الثاني على حد تعبير بعض الفلاسفة.
4. الأحكـــام العلمـــية أحكام تقريرية، بمعنى أنها لا تقرر أكثر مما هو موجود في الواقع الخارجي، أما الأحكام الفلسفية فبعضها معياري، وبعضها فردي لا يعبأ بمـــا عليه الواقع، وبما أن العلم يقف في حدود ما هو كائن ولا يتطرق إلى ما ينبغـــي أن يكون فإنه عاجز عن استخلاص (قيم) من هذا الواقع الذي يقرره

ويدرســـه، ولهذا لا يرجى منه أن يعالج موضوع السلوك البشري، والذي هو مـــن أهم موضوعات الفلسفة، لأن الفلسفة تتناول ما وراء الواقع، وما وراء المحـــسوس والفيـــزيقا، وتتصدى لقضية الأخلاق والقيم، وتعالج الواقع ليس لتقريـــره على ما هو عليه، بل لتغييره إلى الشكل الذي ينبغي أن يكون عليه في ضوء قيم الحق والخير والجمال.

5. العلم يبحث عن العلل القريبة المباشرة، والفلسفة تبحث عن العلل البعيدة، التي هي وراء تلك العلل القريبة أو فوقها. وهذه الخاصية نابعة من تجريبية وتقريرية العلم، لأن العلة القريبة هي التي تخضع للاختبار والتجربة، وأما البعيدة فلا ينفع معها ذلك.
6. العلـــم جزئي والفلسفة كلية، لأن الفلسفة تدرس الوجود من حيث هو وجود كلي عام، ولا تهتم بالجزئيات والتفاصيل، أما العلم فله في كل فرع وموضوع تخـــصص جزئـــي محدود. وكلما تطورت العلوم كلما تحدد موضوع البحث وسار نحو الجزئية والدقة والانحسار.
7. إن العلـــم يتبنى في أي مجال مجموعة مسلمات لا جدال فيها، ولكن الفلسفة لا تعتـــرف بالمـــسلمات إلا إذا ثبتت بالبرهان العقلي، وذلك محدود جداً فيها، والعقل دون الحس هو الأساس في الفلسفة.
8. العلـــم منفـــصل عـــن تاريخـــه، أو لا يـــشكل تاريخـــه جزءاً من حاضره، بخـــلاف الفلـــسفة فإنـــه لا يمكـــن تجاهـــل تاريخها، لأن تاريخها جزء منها (Angéle, K: 1982, p. 136).

لكـــن الـــرجلين يتفقان على إعطاء معنيين دقيقين للعقل والتجربة في العلم يساعد ضبطهما على توضيح مفهوم العلم عند الوضعين وبالتالي على بلورة منطوق الوضعيين المتعلق بالمناهج. لذلك يتوجب علينا القيام بهذا الضبط حتى نصل إلى فهم أكبر للموقف الوضعي المشترك.

يـــبرز كونت الاختلاف بين الفلسفة والعلم على مستوى نوعية النتائج في نـــصوص كـــثيرة لعـــل من أوضحها ما يمكن أن نقرأه في خطاب حول الفكر الوضـــعي Discours sur l'esprit positif حـــيث يذكر معاني كلمة "وضعي" (Aprousse, P: 1974, p. 58).

تعــني لفظة وضعي (Positif) عنده ما هو يقيني مقابل ما هو غير يقيني وغير مثبت. وهكذا، فهي تدل على قدرة الفكر الوضعي على إدخال الانسجام المنطقي عند الفرد والوحدة الروحية في النوع الإنساني. وهذا الاستعداد الكامن في الذهنية الوضــعية يتناقض مع تلك الشكوك التي لا حد لها وتلك المناقشات التي لا تنتهي. ومع العلم بأن تلك الشكوك والمجادلات العقيمة أوجدتها، حسب كونت، الفلسفة التقليدية السقراطية، أي الميتافيزيقا.

واضــح من هنا، بأن الأمر يتعلق باختلاف الفلسفة الكلاسيكية، أي فلسفة أفلاطــون وأرســطو وكانط وغيرهم، والعلم بمعناه الوضعي على مستوى نوعية نــتائجهما. وفي هذا الإطار يمكن أن نستنتج أساسا من أن النتائج الفلسفية تختلف عــند كــونت عن النتائج العلمية. إذ أن الأولى غير يقينية، وهي محل مضاربات عقيمة ومتواصلة، بينما تتسم الثانية بالثبوت واليقين. هذا واليقين يعني فقط هنا ما هــو محــل إجماع وليس السرمدية والمطلق. فأبوا الوضعية لا يمكن أن يقرّ بوجود نتائج يقينية يقينا مطلقا ونهائيا.

إذن الأمر جليّ تماما بالنسبة إلى **كونت**، فالنتائج العلمية هي نتائج يقينية بمعنى أنهــا تفــرض الإجماع بين الناس في حين أن هذه النتائج الميتافيزيقية لا تفرض أي إجماع، وهي على عكس ذلك محلّ تناقضات ومضاربات بين الفلاسفة والمتفلسفين (Arnaud, P: 1973, p. 111).

ويــبرر **ريشنباخ** من ناحيته اختلاف النتائج الفلسفية والنتائج العلمية. ولعل أوضــح نصّ له في هذا المجال ما هو موجود في كتابه **نشأة الفلسفة العلمية**، يقول هانــــز ريــشنباخ: "إن فيلسوف القرن العشرين ينبغي أن تكون لديه الشجاعة للاعتــراف بالحقيقة الواضحة، حقيقة أن الفلسفة كانت عاجزة عن تطوير مذهب مــشترك يمكــن تعليمه للطلاب ويحوز الرضا العام من جانب كل الذين يقومون بــتدريس الفلسفة. ويعرف الذين قاموا منا بتعليم واحد من العلوم ما يعنيه التعليم علــى أســاس مشترك. لقد طوّرت العلوم جسما عاما من المعرفة، يتمتع باعتراف كلّــي. وذاك الذي يقوم بتدريس علم ما إنما يفعل ذلك بالشعور الفخور بتعريف تلامــيذه على عالم من الحقيقة الثابتة. فلماذا يتعيّن على الفيلسوف أن ينبذ تدريس حقيقة ثابتة؟" (ريشنباخ، هــ: 1979، 172).

وفي هـــذا الـــصدد يمكـــن أن نلاحظ بأن كونت ميز بكل اعتناء بين نوعية الموضوعات الميتافيزيقية ونوعية الموضوعات العلمية، إذ "يدل لفظ وضعي (positif) أولا، حسب معناه القديم والشائع، على ما هو واقعي مقابل ما هو خيالي... وهو يعـــني ثانـــيا، بمعنى قريب من الأول، التناقض القائم بين ما هو مفيد وما هو عديم الفائـــدة... وفي هذه الحالة فهو يتضمن تذكيرا للفيلسوف بأن مصير كل تأملاتنا يجـــب أن يكون في اتجاه التحسن المستمر لوضعنا الحقيقي، الفردي منه والجماعي، عوضـــا عن إرضاء لا طائل منه لفضول عقيم". ويستطرد **كونت** مفرقا بين الفكر الوضعي والميتافيزيقا (أي بين الفلسفة والعلم)، فهو يميز فيما ذكر بين الموضوعات الفلسفية والموضوعات العلمية. فالأولى خيالية وغير مفيدة، بينما يتسم النوع الثاني بالواقعية والنفعية، إذ أن لفظ وضعي (positif) يرادف عند الكاتب ما هو واقعي ( Réel) ومـــا هو مفيد (Utile). والواقع الحسي هو المقصود عند كونت لا الواقع الفكري الذي قال به **أفلاطون**. (Comte, A: 1974, p. 95).

لا يعـــتني الفكر العلمي الوضعي بأصل الكون ومآله، ولا بعلل الأشياء، بل يهـــتم بالظواهر الداخلية بربطها مع أحداث عامة، أي بسن قوانين تكون حالات خاصـــة فـــيها. وفي الحقـــيقة، إن هذا النص مكمل للأول. فالعلم يستمد واقعية موضـــوعاته ونفعيـــتها من كونه يبحث في الظواهر والوقائع الحسية. أما الفلسفة فموضوعاتها متعالية وميتافيزيقية، تهتم بالمنطق وبعلل الأشياء ونهايتها.

ويعتـــبر **رايشنباخ** أن الفلسفة باختصار تفسر مثل العلم، لكن التفسير الفلسفي يخص أسئلة لا علاقة لها بالمجال الحسي (ولا يمكن **لرايشنباخ** أن يقبل الواقـــع العقلـــي بـــالمعنى الأفلاطـــوني) إن التفسير العلمي هو أسير الواقع وسجين الحس... والفلسفة، تأملية تجريبية، تبحث بنظره في أسس الأشياء ( أي بلغـــة **كونت**: في الماهيات والعلل وتمثل بنظره مادة تفسيرها وتعميمها). **ورايـــشنباخ** يـــنقد بـــشدة في هذا الصدد الأنطولجيا كونها تعتني بالأسس .(Kolakowski, L: 1976, p. 92)

وتـــبحث الفلسفة عند **ريشنباخ** بمختلف أنواعها في المطلق ( الذي هو عين العقل والتأسيس)، في حين أن العلم المعاصر (**لريشنباخ** طبعا) قد طلق المطلق ثلاثا. والفلـــسفة المـــتجهة نحـــو المطلق بكل قواها أنموذجا لها لأنها تربط المطلق بالفكر

الرياضــي، أمــا العلم الملتصق بواقع الرياضيات وبتطورها فلا يمكن أن يجعل من الرياضيات مصدرا وينبوعا للمطلق (laugier, S: 1974, p. 95).

وفــيما يخــص بحثــنا، يجوز القول إن الفارق الحقيقي بين البحث الفلسفي والبحث العلمي هو فارق منهجي بالتأكيد. فمصدر عقلانية الموضوعات الفلسفية هو عقلانية المناهج الفلسفية، وواقعية الموضوعات العلمية متأتية من واقعية المناهج العلمــية. وفعــلا فقــد أكد الوضعيون على وجود فروق منهجية بين العلم على المستوى المنهجي.

يعــرض كــونت في هــذا قانون الوضعية للمراحل الثلاثة وهي: اللاهوتية، الميتافيزيقا أو الفلسفة التقليدية والفكر الوضعي أو العلم. وبخصوص الفلسفة يقول كــونت أنهــا تختص بالتجريد (**abstraction**) ويتصور الأشياء (**conception**) وهــذا يعني، إن أردنا ترجمة وظيفة ميتافيزيقا المنهج بلغة لا يرفضها كونت أن هذا الــنمط المعرفي يتسم بالعقلانية كوسيلة عمل وبحث أما المعلم الوضعي الذي تمكن مــن التخلص مما يكبل الفكر الفلسفي والبحث في المطلق في طبيعة الأشياء، فهو يركب خلال تحركه المنهجي بين العقل والتجربة. إذ يقول كونت في هذا الصدد:

"الارتباط فقط بالكشف عن القوانين الحقيقية للظواهر يعني علاقات التلاحق والتــشابه الثابــتة المميــزة لهــا وذلك عن طريق استعمال الاستدلال في علاقته بالملاحظة" (Frick, J-p: 1990, p. 114).

إن الفكــر العلمــي الوضــعي المتمثل في الفلسفة الوضعية يركب بين العقل والتجــربة الحــسية، وأن هــذا التركيب هو دحضي (**Refutatif**) واسترجاعي (**Recuperative**) في ذات الوقت، أي أن كونت لم يجمع بين عناصر مختلفة بصفة آلــية بــل بصفة واعية، آخذا من كل طرف ما يهم نسقه. وطبعا تبقى الفلسفة التقلــيدية (الميتافيــزيقا) غارقــة إلى العنق في العقلانية. لكن ما هي أسباب هذا الاختلاف المنهجي حسب كونت؟

تخــتلف إذن الفلــسفة عــن العلم منهجيا حسب أبــي الوضعية. فالفلسفة (الميتافيــزيقا) تقــف في نظره عند استخدام العقل، أما العلم (الفيزياء طبعا) فهو يــركب بــين العقلانــية والتجريبية الحسية. ويمكن تبرير الاختلاف المنهجي بين الفلــسفة والعلم تاريخيا إذ إن الفكر الإنساني عموما والفكر الإنساني الفردي يمران

حتما، حسب كونت، بالعقلانية الميتافيزيقية قبل الوصول إلى النضج والكمال المميزين للفكر العلمي الوضعي. هذا والملاحظة في هذا الصدد أن مؤسس الاتجاه الوضعي يعتبر أن الميتافيزيقية مرحلة وسطى ضرورية للربط بين اللاهوت والعلم.

ومن الناحية النظرية يقول **كونت** إن الفكرة العامة في حاجة مبدئيا إلى ربط النظر بالوقائع الحسية أو العقل بمجال الحس أو كما يقول في خطاب حول الوضعية الاستنباط العقلي بالاستقرار الحسي. بيد أن الفكر الـ "ماقبل وضعي" غير قادرا فعلا على أخذ الواقع الحسي في الاعتبار، وبالتالي على الربط بينه وبين العقل، فبقية الميتافيزيقا سجينة العقلانية وحدها. وبعبارة أخرى، إن طبيعة الفكر تؤهله مبدئيا وبالقوة بالربط بين العقل والحس. لكن مسألة الفعل والإنجاز تبقى رهينة نضجه وكماله. والميتافيزيقا لم تصل حسب كونت إلى هذه المرحلة التي يمثلها الفكر الوضعي (Gouhier, H: 1933, p. 116).

ويميز رايشنباخ من ناحيته أخرى بين المناهج الميتافيزيقية (الفلسفية) والمناهج العلمية. ويعتبر أن أنموذج المعرفة عند (**أفلاطون وديكارت** وما عند **هيجل**) هو الرياضيات. فهو يقول في هذا الصدد ما يلي: "ويطلق على نوع الفلسفة التي تعد العقل مصدرا لمعرفة العالم الفيزيائي اسم المذهب العقلي (Rationalism). وينبغي أن نميز بدقة بين هذا اللفظ، وكذلك الصفة المشتقة منه، وهي عقلاني، وبين لفظ معقول، فالمعرفة العلمية يتم التوصل إليها باستخدام مناهج معقولة لأنهت تقتضي استخدام العقل مطبقا على المادة الملاحظة، غير أنها ليست عقلانية إذ أن هذه الصفة لا تنطبق على المنهج العلمي، وإنما على المنهج الفلسفي الذي يتخذ من العقل مصدرا للمعرفة التركيبية المتعلقة بالعلم، ولا يشترط الملاحظة لتحقيق هذه المعرفة "فالفلسفة العقلانية ليست إذا علما، وهي تختلف عن العلم لأنها تستعمل في بحثها عن اليقين العقل وحده، بينما يربط العلم بين مجال الملاحظة الحسية وميدان العقل". وريشنباخ يذهب إلى حد نقد الاستعمال الفلسفي للعقل. فالفلسفة تسقط في نظره في لغة مجازية غير دقيقة، لكن ماذا عن الفلسفة "التجريبية"؟

يعتني ريشنباخ بـ "الفلسفة التجريبية" وبالفروق المنهجية القائمة بينها وبين العلم. ويعتبر رايشنباخ أن نموذج المعرفة عند التجريبيين هو الفيزياء. وهو يحدد على النحو التالي الاتجاه التجريبي العام: "وهكذا فإن المنهج التجريبي، على

خـــلاف المذهب العقلي، يجعل للذهن دورا ثانويا هو إقرار النظام بين الانطباعات والأفكار، والنسق المنظم هو ما نسميه بالمعرفة" وهكذا فالفلسفة التجريبية لا تلغي دور العقل (أو الذهن)، بل يصبح هذا الدور ثانويا ويتمثل في تنظيم المادة التجريبية (ريشنباخ، هـــ: 1976، ص 172).

يـــبدو أن هـــذا الـــضرب من التفلسف لا يرضي تماما ريشنباخ المدافع عن العلمـــية. فهو فعلا يثني على الاتجاه التجريبـــي في الفلسفة، لكنه يعتقد جازما بأن الفلـــسفة التجـــريبية وقعت هي الأخرى في خطأ: "وهكذا يتحتم علينا الاعتراف بضرورة وجود خطأ أساسي في المذهب التجريبـــي. فقد سبق أن ارتكب صاحب المذهب العقلي خطأ النظر إلى المعرفة الرياضية على أنها أنموذج كل معرفة، وبذلك أراد أن يجعـــل مـــن العقـــل مـــصدرا لمعرفة العالم، في أساسياتها على الأقل. أما (المـــذهب)التجريبـــــي فقد صحح هذا الخطأ بأن أكد على أن المعرفة التجريبية مـــستمدة من الإدراك الحسي... ومع ذلك فالمعرفة المستمدة من الملاحظة تقتصر على الماضي والحاضر. أما معرفة المستقبل فليست من النوع المستمد من الملاحظة" فعـــيب الفلسفة التجريبية التي هي أفضل، حسب رايشنباخ، من الاتجاه العقلاني، يتمـــثل في كونها غير قادرة على التنبؤ في المستقبل وعلى معرفته إذ هي تقتصر على الماضـــي والحاضر فقط. لكن كيف نصحح هذا العيب. إن الإجابة تكون عنده في إطـــار نظـــرية في الاحـــتمالات وفي التخلي عن فكرة اليقين المطلق الكامنة وراء الفلـــسفة التجريبية. إن عيب هذه الأخيرة هو إيمانها بإمكانية الوصول إلى المطلق، وبالتالي فالعقلانية كامنة فيها وإن هي أرادت الخروج من هذا المأزق يتوجب عليها الابتعاد عن هذه العقلانية الخفية (ريشنباخ، هـــ: 1976، ص 173).

مـــن هـــنا، فالفلسفة بنوعيها عقلانية باعتبارها تنـــزع نحو المطلق. بيد أن العقلانـــية التجـــريبية أسلم وأصح. ومن ناحية أخرى، فالربط العلمي بين الحس والعقـــل يمر حتما، في نظر رايشنباخ، بالتخلي عن فكرة المطلق واستبدالها بفكرة الاحتمال.

إن مـــآل الفيـــزياء الكلاســـيكية حسب رايشنباخ، هو الإخفاق والفشل. والسبب عنده هو تشبثها الخفي باليقين المطلق رغم ربطها بين مجال العقل وميدان الحس. ويبرز رايشنباخ أنه في النهاية سيتغير صلب العلوم المعاصرة، حيث سيكون

الاحـــتمال سيد الموقف. ويبدأ المنحى الاحتمالي في نظره انطلاقا من القرن التاسع عـــشر الـــذي شهد زعزعة الهندسة الإقليدية ومعها فكرة اليقين الرياضي المطلق. والاختصار، يمكن تلخيص موقف ريشنباخ على النحو التالي:

تتميـــز الفلسفة، تأملية كانت أو تجريبية، بنـــزعتها العقلانية. بيد أن عقلانية الاتجـــاه التجريبـــــي خفية وهي واضحة وصريحة داخل الشق التأملي. وعقلانية الفلسفة مرتبطة في كلتا الحالتين بالتشبث بالمطلق.

أمـــا العلـــم فهـــو يربط بين الحس والعقل الاحتمالي. وواضح أن أنموذج العلـــم عـــند رايشنباخ هو العلم المعاصر الذي استبدل اليقين المطلق بالاحتمال (Kremer, M: 1970, p. 113).

كما يعتقد كونت وريشنباخ أن العلم يربط، خلافا للفلسفة التي هي في كل الأحـــوال عقلية، بين مجالي العقل والحس. بيد أن وظيفة العقل ليست هي نفسها تمامـــا في كلتا الحالتين. فالعقل مصدر لليقين المطلق عند كونت بينما هو احتمالي ترجيحي لدى رايشنباخ (ريشنباخ، هـــ: 1976، ص 171).

بعد ذلك يؤكد ريشنباخ أنّ الفلاسفة، وخلافا لأهل العلم، يذكرون آرائهم الشخـــصية أو آراء الناس الآخرين فحسب ويضيف: "فلنتخيّل عالما عليه أن يقوم بتدريس الإلكترونيات على شكل تقرير عن وجهات نظر علماء الطبيعة المختلفة، من دون أن يذكر لتلاميذه أبدا ما هي القوانين التي تحكم الإلكترونيات. إن الفكرة تبدو مثيرة للسخرية" (ريشنباخ، هـــ: 1976، ص 190).

وعليه حسب ريشنباخ يمكن أن نستنتج الأفكار الأساسية التالية:

1. لا يمكن تدريس نتائج فلسفية ثابتة، والعكس يحصل عندما يتعلق الأمر بالنتائج العلمية، فباستطاعة أستاذ العلوم أن يدرّس حقائق علمية يقينية، بينما يستحيل على أستاذ الفلسفة أن يقدّم إلى طلبته معلومات فلسفية ثابتة.
2. لا يذكـــر الفلاســـفة في نهاية الأمر إلا أفكارهم الشخصية أو يرددون أفكار غيرهـــم. وريـــشنباخ يـــؤكد على الطابع الذاتي للنتائج الفلسفية وعلى البعد الموضوعي للنتائج العلمية.
3. وهذه الذاتية تؤدي إلى عدم الإجماع وإلى التناقض، بينما ينجم عن الموضوعية النتائج العلمية.

وهكــذا لم يحــد ريشنباخ، على هذا المستوى بالذات، عن سلفه الفرنسي أوجــست كونت إذ نراه يحدّد في هذا النص ذي البعد التربوي الفارق بين نوعية النتائج العلمية ونوعية النتائج الفلسفية بنفس الطريقة، ويبرز كما فعل أبو الوضعية أن الأولى محــلّ إجمـــاع أمّا الثانية فلا. والملاحظ هنا أن الاختلاف الأساسي بين الرجلين والمتعلّق بالمرجعية العلمية يبقى قائما.

يــتفق ريشنباخ إذن مع كونت على أن النتائج العلمية يقينيّة، بمعنى أنها محلّ إجمـــاع، وعلى أنّ النتائج الفلسفية (الميتافيزيقية) لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تحظــى بنفس الصفة إذ هي في حالة تناقض مستمر لا طائل تحته. بيد أن الإجماع العلمي يتصل عند كونت بحقائق مضبوطة ومحددة بينما يتعلق الأمر لدى ريشنباخ بالاحــتمال، والــسبب هو اختلاف في الأنموذج العلمي الذي يتراوح بين العلم الحديث والعلم المعاصر (Bernard, E: 2002, p. 95).

والفلسفة العلمية ذاتها، الحريصة على تقليد العلوم وعلى الابتعاد عن الفلسفة التقلــيدية، لم تبحث في الواقع الحسّي مباشرة بل في معاني النصوص العلمية. وهي لعمري طريقة غير صريحة للبقاء في ميدان العقل والتأسيس والتفلسف، لأن البحث عن المعاني تأسيسٌ، وهو عين العقل.

وخلاصـــة القـــول، لا بد فعلا من الإقرار بواقعية العلوم كما فهمناه ويقينية نتائج هذه العلوم بالمعنى الذي ضبطناه والذي أكد عليه كل من كونت وريشنباخ. والأكيد أن الصفة الأولى تؤدي إلى الصفة الثانية التي تصبه بهذا الشكل نتيجة لها.

وعمــوما يمكن تلخيص الموقف الوضعي الرسمي ممثلا بــ كونت وريشنباخ وبمنتهــى الإيجــاز علــى النحو التالي: تتميز الفلسفة السقراطية مهما كان لونها بالعقلانــية في الموضــوعات والمناهج، وبالتناقض وعدم الإجماع من ناحية نوعية النتائج. أما العلم ونموذجه الفيزياء الرياضية عند الوضعيين فهو يختص بالواقعية من زاويــة نوعــية الموضوعات والمناهج، وباليقين في النتائج. إن هذه الواقعية العلمية، كمــا لمــسنا، مرتبطة بالتحليل الرياضي، وإن هذا الأمر يهم العلم الحديث الذي يفكــر فــيه كــونت والعلــم المعاصــر الذي يتخذه ريشنباخ أنموذجا لفكرة الإبــستمومولوجي. وهــذه الفكرة صحيحة ويبررها تاريخ الفيزياء الذي يبرز أن الحقيقة العلمية تنتج عن اقتران التجربة والرياضيات.

**المراجع:**

- عبد القادر بشتة: الفلسفة والعلم، دار الطليعة، بيروت ط1، 2002.
- جورج ويلهلم فريدريش هيجل: محاضرات في تاريخ فلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1986.
- هانــز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.
- .1998: Le positivisme est un culte des morts, Raquel Capurro
- , Angèle Kremer-Marietti: Le positivisme, Angèle Kremer-Marietti P. U. F. , 1982, 1993. Réédition: Le positivisme d'Auguste Comte, L'Harmattan, 2006.
- P. Arbousse-Bastide: Matérialisme et positivisme, Paris, 1974.
- P. Arnaud, Le «Nouveau Dieu», préliminaires à la politique positive, Paris, 1973.
- «Auguste Comte»: n. spéc. 3 des Études philosophiques, consacré au cent cinquantenaire de l'Opuscule fondamental ou Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, juill. - sept, 1974.
- J. -P. Frick: Auguste Comte, ou la République positive, Nancy, 1990.
- H. Gouhier: La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme, 3 vol. , Vrin, Paris, 1933-1941: I. Sous le signe de la vérité, 1933.
- L. Kolakowski: La Philosophie positiviste, Paris, 1976.
- A. Kremer-Marietti: Auguste Comte et la théorie sociale du positivisme, Paris, Gonthier, 1970.
- : Les implications *philosophiques* P. U. F, 2002.Bernard d'Espagnat
- Sandra Laugier: Philosophie des sciences - Tome 1: Expériences, 2008.Vrinthéories et méthodes. Editeur

# انفصال الفلسفة عن العلم
# عند لودفيغ فتغنشتاين

**د. جمال حمود**
**جامعة منتوري قسنطينة – الجزائر**

## الملخص:

مـــن الأفكار الخاطئة التي أحاطت بفلسفة فتغنشتاين تلك التي ذهب أصحابها إلى ربط فتغنشتاين بحلقة فيينا تلك الحلقة التي دافع أصحابها عما سمي بـــ "التصور العلمـــي للعـــالم" – ابـــتداء من 1923 حيث دعوا إلى أكبر قدر من التقارب بين الفلسفة والعلم، بينما هو دافع عن فكرة الفصل الواضح بينهما، متمسكا بوجوب أن يكـــون للفلسفة خصوصيتها، حيث ذهب في الرسالة إلى أن الفلسفة يجب أن تكـــون أدنى أو أعلـــى من العلم ولكن ليس في مستواه. وقد ظل متمسكا بفكرة ضـــرورة الفـــصل بين الفلسفة (التي ميدانها التصورات) وبين العلم (الذي ميدانه التجـــربة)، حـــيث ذهـــب في مرحلته المتأخرة إلى اعتبار محاولة بعض الفلاسفة اســـتخدام المـــناهج العلمية في الفلسفة مصدرا للميتافيزيقا، وهو بهذا لم يكن فقط بعـــيدا عن طروحات أصحاب حلقة فيينا، ولكنه كان بعيدا أيضا عن خط أستاذه راسل حين رفض ما أسماه هذا الأخير بـــ "المنهج العلمي في الفلسفة".

## تمهيد:

لقـــد عمـــل بعض الفلاسفة والعلماء عبر تاريخ الفلسفة الطويل على إقامة زيجـــات ســـعيدة بين الفلسفة والعلم وقد أنجبت لنا بعض تلك الزيجات مباحث جديدة في الفلسفة: (فلسفة الطب، فلسفة الرياضيات، فلسفة الفيزياء...)، غير أنه في المقابـــل نجـــد أن هناك من الفلاسفة من له رأي مخالف حيث يرى أن الفلسفة

الـــصحيحة هي تلك التي تكون مستقلة عن غيرها، وفي هذا الاتجاه نجد فتغنشتاين الـــذي رغـــم أنه كان أحد كبار أعلام الفلسفة التحليلية – التي تسمى أحيانا فلـــسفة علمـــية – ورغـــم أنه ألهم بأفكاره كثيرا من ممثلي حلقة فيينا التي دعا أصحابها إلى تبني ما أسموه بـــ: "التصور العلمي للعالم"، ناظرين إلى الفلسفة على أنهـــا "مـــنطق العلم"، إلا أنه رأى أن الفلسفة يجب أن تكون أدنى أو أعلى من العلم ولكن ليس في مستواه (فتغنشتاين، ل. 1968، 4. 111). لذلك فإن المنهج الـــصحيح الذي اختاره للفلسفة كان مختلفا في العمق عن أي منهج في أي علم من العلوم. وكان هذا موقفا جوهريا أو مبدئيا ضل ثابتا بالرغم من التغير الذي حدث في فلسفة فتغنشتاين من الرسالة إلى الأبحاث الفلسفية.

ومـــن هـــذا المـــنطلق فـــإن مداخلتنا لا يمكنها أن تعرض لمقاربة فتغنشتاين الصحيحة لعلاقة الفلسفة بالعلم من دون أن تصحح أفكارا خاطئة أحاطت بفلسفة فتغنـــشتاين ذهـــب أصحابها إلى ربط فلسفته بالعلم وفي هذا الصدد قال بوفريس: سنفقد كل فرصة لفهم ما أراد أن يفعله فتغنشتاين في ميدان الفلسفة، إذا نحن لم نأخـــذ في الاعتـــبار أنـــه بالنـــسبة له لا يوجد أي تواصل بين مشروع العلوم ومشروع الفلسفة (Bouveresse, J: 2003, 3).

وأن تـــصحح أيـــضا الفكرة التي ربطت فلسفته بفلسفة راسل العلمية حيث وضع أصحابها راسل وفتغنشتاين في خندق واحد، فقد ذهب فتغنشتاين إلى اعتبار محاولـــة بعـــض الفلاســـفة اســـتخدام المناهج العلمية في الفلسفة هي مصدر الميتافيزيقا، وهو بهذا يبتعد كثيرا عن خط أستاذه راسل رافضا ما أسماه هذا الأخير بـــ "المنهج العلمي في الفلسفة".

## أولا – فتغنشتاين وعلاقته بالفلسفة:

قـــبل أن نتـــناول بالدرس مقاربة فتغنشتاين لعلاقة الفلسفة بالعلم من المفيد الرجوع إلى سيرة هذا الأخير وفي هذا الصدد تطلعنا المراجع التي دوّنت سيرته أنه لم يكـــن لديـــه تكويـــنا فلـــسفيا، فقد انصبت دراساته وأعماله الأولى فقط على مشكلات العلم الطبيعي... (Bouveresse, J: 2003, 10). كما تفيد المراجع أنه لم يكن أيضا قارئا لمؤلفات فلسفية، وأن صلاته المباشرة بالنصوص التقليدية بقيت إلى

الـــنهاية - مـــع بعض الاستثناءات - جد قليلة، وفي هذا السياق نقل بوفريس أن فتغنشتاين قال ذات مرة لأحد تلامذته، **بأن لا أحد من معيدي الفلسفة في إنجلترا قــرأ أقل منه مؤلفات فلسفية.** وأنه كان يزدري المعارف التاريخية، وأن نفوره من التقليد في الفلسفة كان تاما. لقد كان على اقتناع تام أن هذه الأشياء تشكل جزءا من تصور قديم لمنهج في الفلسفة تجاوزه الزمن (Bouveresse, J: 2003, 10).

وما يؤكد ما سبقت الإشارة إليه هو أن فتغنشتاين نفسه ذهب في دفاتره إلى القــول بــأن المــسائل العلمـــية لم تكن تهمه حقيقة، وأنه فقط المسائل التصورية والجمالـــية كان باستطاعتها أن تثير اهتمامه حقيقة. وهكذا - يرى بوفريس - أنه يمكننا تشبيه منهجه الفلسفي بالقول إنه يتمثل بمعنى ما في معالجة المسائل التصورية بواســطة تقنية هي في العمق قريبة من منهج الاستيطيقا... الذي يستخدم الخيال والإبداع (Bouveresse, J: 2001, 6).

وقد تجلى نفور فتغنشتاين من الأساليب التقليدية في التفلسف في كتابه الشهير رسالة منطقية فلسفية، حيث ابتدع أسلوبا جديدا في الكتابة تميز بالكتابة في شكل فقرات، فقد كانت الرسالة مؤلفة من مستويين من ترتيب القضايا: المستوى الأول: وهـــو يخص القضايا الكبرى في الرسالة، وقد رتبها فتغنشتاين من واحد إلى سبعة. المستوى الثاني: وهو يخص ترتيب الأفكار في داخل كل واحدة من القضايا السبع، وقد اعتمد فتغنشتاين نظام الترقيم العشري، على هذا النحو: 1، ثم 1. 1، 1. 11و 1. 12... الخ. حيث أراد للفقرات التي تؤلف الرسالة أن تكون متميزة تماما ومرتبة وفق نظام يجسده الترقيم العشري.

وإذا أضـــفنا إلى هـــذا الأسلوب الذي لم يكن مألوفا في الكتابة الفلسفية، ما امـــتاز بـــه الكـــتاب من قصر في العبارات وقوة في الأفكار، فإن هذا ما أدى إلى اختلاف الآراء حول ما إذا كانت الرسالة كتابا في الفلسفة حقيقة، وما يدل على مـــا يكتـــنف رسالة فتغنشتاين من غموض فإنه هو ذاته يدعونا في مقدمتها إلى أن نستخدم طريقا جديدا مختلفا عما هو مألوف في فهم نصوص الفلاسفة، قائلا: «**لن يفهـــم هـــذا الكتاب - فيما أظن - إلا من كانت قد طرأت لهم نفس الأفكار الـــواردة فيه أو طرأت لهم على الأقل أفكار شبيهة بها**» (فتغنشتاين، ل: 1968، المقدمـــة). وقد صور لنا "جاك بوفريس" مدى ما يكتنف الرسالة من غموض في

فهـــم مـــضمونها بقوله: «بالرغم من أنه يوجد من دون شك اليوم قليل من الذين يـــشكون في أن رسالة منطقية فلسفية هي كتاب في الفلسفة، بل وإنها كتاب هام، ولكـــن مـــن غـــير المـــوكد على الرغم من التعليقات العديدة، التأويلات وإعادة الـــتأويلات الـــتي خصصت لها أننا توصلنا أن نفهم بدقة ما أراد أن يقوله في هذا الكتاب» (Bouvresse, J: 1994, 7).

و لم يكن الشك في علاقة ما كتبه فتغنشتاين بالفلسفة مقتصرا على الرسالة المنطقية فحسب، ولكنه تعدى إلى كتابه "الأبحاث الفلسفية" الذي شكل محور ما سمـــي بفلـــسفته المتأخرة، حيث ذكر بوفريس أن راسل قال: **«لم أجد في كتاب الأبحـــاث الفلـــسفية شيئا ذا أهمية، وأنا لا أفهم كيف أن مدرسة بأكملها – يقصد مدرسة أوكسفورد – وجدت حكمة كبيرة في صفحات ذلك الكتاب»** (cité par Bouveresse, J: 2003, 43).

ومـــع أن أســـلوب كتاب الأبحاث الفلسفية كان أسلوبا تقليديا على خلاف الأمـــر في الرسالة، وبالتالي فإن ما أراد فتغنشتاين أن يقوله كان في أغلب الأحيان واضـــحا بمـــا فيه الكفاية، إلا أنه وكما ذهب إليه بوفريس فإن فيلسوفا ذا تكوين فلـــسفي تقليدي لن يكون لديه انطباع بأن ملاحظات فتغنشتاين سيكون لها أهمية في حل المشكلات الفلسفية التي اهتم بدراستها (Bouveresse, J: 2003, 2).

## ثانيا – مفهوم الفلسفة وانفصالها عن العلم:

إن علاقـــة فتغنشتاين بالفلسفة تثير مشكلة، هذه المشكلة يمكن صياغتها من خـــلال نص لفتغنشتاين نفسه أورده ريز Rhees، حيث قال فتغنشتاين: **«لا أحد يفهم الفلسفة حقيقة، وذلك راجع إما إلى أننا لا نفهم ما يكتب حقيقة، أو أننا نفهمه ولكننا لا نفهم أنه ينتمي إلى الفلسفة»** (cité par Bouveresse, J: 2003, 37). ولـــسنا نـــدري على وجه الحقيقة ما إذا كان فتغنشتاين قصد بهذه العبارة أعماله الخاصة، ولكنها – برأي بوفريس – تنطبق بدقة على أعماله الخاصة.

وإذا أضـــفنا هذا الموقف الجديد من الفلسفة إلى أسلوب فتغنشتاين الجديد في الكتابة فإننا نكون بوضوح أمام مقاربة جديدة للفلسفة ولوظيفتها ومن ثم لعلاقتها بـــالعلم، هـــذه المقاربة عبّر عنها مبكرا في الرسالة حين قال عبارته الشهيرة: «إن

**الفلسفة ليست نظرية ولكنها فاعلية للتوضيح...** » (فتغنشتاين، ل: 1968، 4. 112) والمقصود بالتوضيح هنا هو التوضيح المنطقي للفكر، وإذا صار الفكر واضحا فإن الأسئلة التي تتولد عنها أسئلة أخرى كما هو مألوف في الفلسفات التقليدية لن يعـــود لها مكان، ففي الفلسفة الجديدة يجب أن تأتي الإجابة بمجرد طرح السؤال. وهـــذا مـــا نجده في مجال العلوم الطبيعية، لكن ألا يؤدي هذا إلى أن تصير الفلسفة نـــوعا من العلم؟ إن فتغنشتاين لم يكن يريد أن يجعل من الفلسفة علما حتى لو أنه قـــال قـــولا آخـــر ربما أوحى في ظاهره بذلك، حيث قال: «**المنهج الصحيح في الفلـــسفة هـــو هـــذا، ألا نقـــول إلا ما يمكن قوله، أي قضايا العلم الطبيعي**» (فتغنـــشتاين، ل: 1968، 6. 53). وإذا كانت الفلسفة لا تقول على وجه الحقيقة إلا قضايا العلم الطبيعي، فليس معنى هذا أن هذه القضايا من إنتاجها، فالفلسفة بما أنهـــا ليـــست نظرية فإنها لا تنتج قضايا العلم، لأنها لا تنتج أية قضايا أصلا. فهي ليـــست نظرية، ولكنها فاعلية للتوضيح (فتغنشتاين، ل: 1968، 4. 112). وكونها فاعلية للتوضيح يجعلها مختلفة كلية عن العلم ومن هنا قال فتغنشتاين في القضية (4. 111): «**إن الفلـــسفة ليست واحدة من علوم الطبيعة**» وكل ما تقوم به الفلسفة فيما يتصل بالعلم هو أنها بتوضيحها لمنطق اللغة، تسهم في رسم الحدود التي تفصل العلـــم عن كل ما نحاول قوله أو التفكير فيه من دون ذلك. فالفلسفة حسب تعبير الرسالة «**تضع حدودا لميدان العلم المتنازع عليه**» (فتغنشتاين، ل:1968، 4. 113).

ونظـــرا إلى أن الفلسفة فاعلية للتوضيح، فإن المهمة التي يضعها فتغنشتاين على عاتقها هي أن تكون **كلها نقدا للغة** (فتغنشتاين، ل: 1968، 4. 0031). ولا يمكن للفلـــسفة أن تكون نقدا للغة إذا لم تكن مختلفة عن العلم ذلك أن موضوع العلم هو الواقع، بينما موضوع الفلسفة هو الخطاب الذي يقوله العالم ويقوله الإنسان العادي عـــن الواقـــع. وإذا كانـــت الفلسفة لا تتخذ من الواقع موضوعا لها فإنها تكون بلا موضوع، على خلاف العلم، وذلك لأن الموضوع الحقيقي الذي يمكننا الحديث عنه بكـــلام ذي معنى هو وقائع العالم الخارجي. والفلسفة بما أنها ليست خطابا عن وقائع العـــالم الخارجي، فإنها ليست نظرية ولكنها نشاط يوجهنا نحو الاستخدام الصحيح للغـــة. **وهكذا فإذا كان العلم ينصب على الواقع، فإن الفلسفة تنصب على المعنى والممكن**. وقد وجد فتغنشتاين في هذه التفرقة ما يجسد الخصوصية المطلقة للفلسفة.

ولقد ظل فتغنشتاين مدافعا عن خصوصية الفلسفة وانفصالها عن العلم في مـؤلفاته اللاحقـة، بل لقد ذهب إلى أبعد من هذا حينما رأى أن محاولة تمثل مـناهج العلـم في مـيدان الفلسفة هو مصدر الوقوع في الميتافيزيقا، إذ جعل الميتافيـزيقا نتـيجة لـتجاوز الفلسفة لميدانها المشروع، وهذا ما ذهب إليه في "الكـتاب الأزرق" le Cahier Bleu بالقول: «الفلاسفة وضعوا كثيرا نصب أعينهم مـنهج العلم، وقد حاولوا بإصرار طرح أسئلة والإجابة عليها على نحو ما يفعل العلم. هذه الفكرة هي المصدر الحقيقي للميتافيزيقا» (Wittgenstein, L: 1994, 18).

## ثالثا – فتغنشتاين والمنهج العلمي في الفلسفة عند راسل:

إن الفلـسفة العلمـية عند راسل والتي دافع عنها في أكثر من كتاب تمثلت في محاولة إقامة الفلسفة على نتائج العلم الحديث، خاصة المنطق الرياضي والفيزياء وعلم الـنفس، وقـد عبّـر راسل عن تلك النـزعة في كثير من النصوص وفي كثير من مـؤلفاته، منها على سبيل المثال قوله: «**والعالم الذي تقدمه لنا الفلسفة القائمة على نـتائج العلـم الحديث هو في كثير من نواحيه أقرب إلى نفوسنا من العالم المادي الذي كانوا يتصورونه في القرون الماضية...** » (راسل، ب: 1960، 267). وهكذا يقدم لنا راسل من خلال فلسفته العلمية – القائمة على نتائج العلم الحديث – نظرية في العالم تعرضه على أنه يتألف من أحداث، كما يعرض لنا نظرية في العقل والمادة – مـستندا إلى الفيزياء الذرية وعلم النفس السلوكي – على أنهما من طبيعة واحدة هي "الهيولى المحايدة" "Neutral Stuff" وغيرها من النظريات... إلخ.

لكـن وفي مقابل هذا فقد نظر فتغنشتاين إلى فكرة منهج علمي في الفلسفة يـستعمل تقنيات ونتائج مأخوذة من العلم أو مشابهة لتلك التي نجدها في العلوم، علـى أنها فكرة غريبة بعمق. وفي هذا الصدد فقد كتب في كتابه الدفاتر 1914-1916 بخـصوص نص راسل الموسوم: المنهج العلمي في الفلسفة، قائلا: **إن منهج راسـل في كتابه "المنهج العلمي في الفلسفة" هو بكل بساطة خطوة إلى الوراء بالنسبة للمنهج في الفيزياء** (Wittgenstein, L: 1971, 94).

**ومـن جهـة أخرى إذا كان راسل يسمح للفلسفة بأن تتحدث عن العالم وعـن النفس والمادة وغيرها فإنه بهذا يكون قد أعطى للفلسفة مهمة أن تقول**

أشـــياء – هـــي من وجهة نظر فتغنشتاين في الرسالة – ليست مما يمكن قوله في الفلسفة حقيقة. لكن بالنسبة لفتغنشتاين – وكما قال بلاك – الفلسفة ليس لها مـــا تشترك فيه مع العلم الطبيعي (Black, M: 1971, 185). أما لماذا لا يوجد ما تشترك فيه الفلسفة مع العلم عند فتغنشتاين؟ فإن "ماك غينس" يرجع ذلك إلى أن فتغنـــشتاين قد وحّد الفلسفة بالمنطق في الرسالة وبما أن المنطق ليس علما فإن الفلـــسفة لـــن تكـــون بدورها علما. فالفلسفة لا تدرس "موضوعات متميزة" Objects Distinct ولا تتمثل في المعرفة (cité par Garver, N: 1995, 91).

ومن جهة أخرى إن إقامة الفلسفة على نتائج العلم الطبيعي على نحو ما فعل راســل يجعلها تنتج نظريات لسنا ندري على وجه الدقة أهي تنتمي إلى الفلسفة أم إلى العلم، لهذا السبب ذهب فتغنشتاين في الفقرة (4. 112) من الرسالة إلى أنه على الفلـــسفة أن لا تـــبحث من أجل إنشاء نظريات. إذ ليس من مهمة الفيلسوف أن يـــبرهن علـــى أي شيء، ولكن مهمته فقط – كما ذهب إليه غرانجي – توضيح عـــبارات اللغـــة التي تخفي الصورة الحقيقية للأفكار وتؤدي على الخصوص إلى أن نتعامل مع هذه الصورة وكأنها من طبيعة الوقائع (Granger, G. G: 1990, 32).

وإذا لم يكـــن بإمكان الفلسفة أن تنشأ نظريات عن الكون والإنسان فإنه في الحقيقة لا وجود لما يمكن اعتباره خطابا فلسفيا إخباريا، فمن وجهة نظر الرسالة في الفلـــسفة نحـــن لـــسنا في حاجة إلى خطاب برهنة أو تبرير، ولكن المهمة المنوطة بالخطاب هي فقط أن يكون – بحسب عبارة غرانجي – خطاب توجيه ( Granger, G. G: 1990, 31). أي أن يكون ذلك الخطاب مرشدا لنا إلى الطريقة التي نتعرّف بهـــا إلى حدود لغتنا، ومن ثم نلتزم بتلك الحدود حتى نتفادى اللامعنى. هذه النظرة إلى الخطـــاب الفلسفي والتي تجعل مهمته الوحيدة هي توجيه الكلام إلى عدم تجاوز حـــدود المعنى في اللغة، شكلت قناعة ثابتة في مقاربة فتغنشتاين للفلسفة في فلسفته كلها.

ويمكننا أيضا أن نلمس حرص فتغنشتاين الشديد على فصل الفلسفة عن العلم على خلاف راسل من خلال مقارنتنا بين دعوتي كل واحد منهما إلى استخدام لغة خاصـــة في الفلسفة بسبب غموض اللغات الطبيعية، فقد تبنى راسل ما أسماه باللغة العلمية أو اللغة الكاملة منطقيا، حيث نجده في هذه اللغة يقيم ربطا قويا بين المعنى

والمعـــرفة، هذا الربط يتضح جليا في القضايا الذرية التي هي قضايا ملاحظة، حيث قال عنها راسل:« **إن كل قضية نفهم معناها ينبغي أن تتكون كلية من مكونات نعرفها مباشرة**» (Russell, B: 1970, 67-68)، أما بالنسبة للأسماء في اللغة الكاملة منطقـــيا عند راسل والتي يسميها "**أسماء أعلام منطقية**" Logical Proper Names (Russell, B: 1950, 201). فإن ما يعبّر عنها حقيقة في نظره هي أدوات الإشارة التي لهـــا وظيفة إشارية خالصة، وذلك بكونها تشير إلى "معطيات حسية" "Sens Datas"، فأداة الإشارة "هذا" مثلا يقول راسل تشير إلى الجزئي الذي يعرفه المتحدث معرفة مباشرة (Russell, B: 1950, 202). فقد كان من بين الأهداف الرئيسة للغة الكاملة منطقـــيا عند راسل هو إعطاء إجابة واضحة ومؤسسة على سؤالين لا ينفصلان – في رأيـــه –، ألا وهما: "**كيف نعرف؟ وماذا نعني؟**" How do we Know? and What do we Mean?. (**من أجل تفصيل أكثر لهذا الموضوع، أنظر: حمود، ج: 1995–1996، الفصل الرابع**).

أمـــا فتغنشتاين فقد دعا إلى استخدام لغة منطقية في الفلسفة تجنبنا الغموض الـــذي تحفل به اللغات الطبيعية (فتغنشتاين، ل: 1968، 3. 325) وأبسط القضايا الـــتي تكوّن هذه اللغة المنطقية هي **القضايا الأولية وهي تقابل القضايا الذرية عند راســـل ولكنها ليست قضايا ملاحظة**، حيث يرى فتغنشتاين أنها مفترضة قبليا في اللغة حيث يقول: «**وإذا لم يكن في استطاعتي أن أذكر قبليا القضايا الأولية إذن فلو حاولت أن أذكرها لأدى ذلك إلى خلو من المعنى لا شك فيه**» (فتغنشتاين، ل: 1968، 5. 5571)حـــيث وجـــود القضايا الأولية تفرضه ضرورة منطقية هي ضـــرورة تحديـــد المعنى في اللغة. ومن جهة أخرى إن المعنى في القضايا الأولية لا يـــتوقف على معرفتنا بالواقع، ولكنه يتوقف على دلالات الأسماء التي تؤلف تلك القضايا، وهذه الأسماء لا توجد في اللغة لكي تسمي أشياء نعرفها مباشرة كما قال راســـل، ولكـــن هذه الأسماء نحتاج إليها من أجل تحديد المعنى وهنا تقول الرسالة: «**مطلـــب إمكـــان العلامـــات البـــسيطة هو مطلب تحديد المعنى**» (فتغنشتاين، ل: 1968، 3. 23).

وعليه فإن مسألة المعنى عند فتغنشتاين هي مسألة منطق ولغة، وليست مسألة معرفة، وعلى هذا يكون **معيار المعنى في الرسالة معيارا منطقيا لا معيارا تجريبيا**، إذ

يكفي أن تتوفر القضية على إمكانية رسم الواقع ليكون لها معنى. وعلى هذا يكون الحـــديث عـــن شـــروط إمكان تحقيق قضية معينة، هو – على حد رأي ولباني – **التحقيق المنطقي أو النظري، في مقابل التحقيق الواقعي والفعلي الذي يعطينا في هذه الحالة قيمة صدق القضية وليس فقط معناها** (Ouelbani, M: 1989, 72).
وإذا كانـــت التجربة الحسية تؤدي الدور الأول في تحديد المعنى في القضايا الذرية عـــند راســـل، فإن هذا الدور في الرسالة تؤديه القواعد النظمية أو السياق المنطقي الذي تشكله القضايا الأولية، ومن دون هذا السياق لا يمكن للأسماء أن تكون ذات دلالة. ومن هنا يمكن القول إن علاقة الأسماء بمدلولاتها (الأشياء) في الرسالة ليست علاقة مباشرة، على خلاف علاقة الأسماء بالأشياء في اللغة العلمية عند راسل.

وهكـــذا وبينما أقام راسل القضايا الذرية وأسماء الأعلام المنطقية على أسس تجـــريبية، فـــإن فتغنشتاين بنى رأيه في وجود قضايا أولية وأسماء بسيطة على أسس منطقية، وهذا ما جعل القضايا الأولية عنده لا تكون قضايا تجربة. وإذا كان راسل رأى أن مـــا نقوله يجب أن يكون معبّرا عما نعرفه مباشرة، فإن فتغنشتاين – وعلى حـــد تعـــبير أنسكومب – «**في الوقت الذي كتب فيه الرسالة، كان يعتقد أن الابـــستمولوجيا ليس لها ما تفعله بالنسبة لأسس المنطق ولنظرية الدلالة...**» (Anscombe, E: 1971, 28).

إن هذا الاختلاف الجوهري بين اللغة المنطقية عند فتغنشتاين وبين اللغة الكاملة منطقـــيا عند راسل يخفي اختلافا جوهريا آخر لا يقل أهمية، ألا وهو علاقة الفلسفة بـــالعلم، ففي الوقت الذي نجد فيه اللغة الكاملة منطقيا ونظرية أسماء الأعلام المنطقية تحديـــدا الـــتي هي نتاج الفلسفة العلمية عند راسل، قد قامتا على الربط بين المنطق الحـــديث (منطق مبادئ الرياضيات خاصة) وبين الفيزياء وعلم النفس الحديثين فإن فلـــسفة الرســـالة قامت على نـــزعة مناهضة تماما لكل محاولة ربط للفلسفة بالعلم (فتغنـــشتاين، ل: 1968، 4. 111). حـــيث قامـــت هذه الفلسفة على التفرقة بين العلم – الذي يتعامل مع الواقع والحقيقة – من جهة، وبين المنطق والفلسفة – اللذان يتعاملان مع المعنى والإمكان – من جهة أخرى (Garver, N: 1995, 96).

وهكذا يتبيّن مدى حرص فتغنشتاين على إعطاء الفلسفة وضعا جديدا يجعلها في اســـتقلال أو بالأحرى في غنى عن العلم، لأن ما هو مطلوب منها من وظيفة لا

يجعلــها في حاجة إلى استخدام لا تقنيات العلم ولا نتائجه، وكما أن هذه الفلسفة الجديـــدة الـــتي بـــشّر بهـــا فتغنشتاين تنفصل عن العلم، فإنها تنفصل عن المناهج الكلاســيكية في التفلــسف أيضا، هذه المناهج التي تقوم على النظر إلى أن ما يميز الفلــسفة هـــو أنهـــا تستطيع أن تطرح الأسئلة دون كلل ولا عناء، لكن الفلسفة الجديـــدة الـــتي بـــشّر بها لا تطرح الأسئلة إلا حيثما توجد إجابات، وعدم إكثار الفلسفة من طرح الأسئلة لا ينقص شيئا من جدواها وفعاليتها، بل على العكس من ذلـــك تمامـــا فكما لاحظ راسل، «من وجهة نظر الفلسفة [...] **أن نكتشف أن ســؤالا ما لا يمكن أن تكون له إجابة هو إجابة لا تضاهيها في الكمال أية إجابة مـــن الممكن أن نحصل عليها**» (cité par Bouveresse, J: 1973, 23). ومن هذا المـــنطلق فـــإن مذهب الشك سيكون خاليا من المعنى ولا مجال له في الفلسفة، لأن الشك – يقول فتغنشتاين-: «**لا يمكن أن يكون إلا حيث يوجد سؤال، والسؤال لا يمكـــن أن يـــوجد إلا حيث توجد إجابة، والإجابة لا توجد إلا حيث يكون هـــناك شـــيء يمكن قوله**» (فتغنشتاين، ل: 1968، 6. 51). ومن ثم نلاحظ أن السؤال والجواب كلاهما مرتبطان بما يمكن قوله أي بالمعنى، لهذا رأى فتغنشتاين أن على الفلسفة الجديدة أن تشغل نفسها كلية برسم حدود المعنى في اللغة، وهذا هو الأساس الذي سمح له أن يدعي في مقدمة الرسالة أنه استطاع أن يقدم الحل النهائي لكل المشكلات في الفلسفة.

## المراجع المستعملة:

### أ – باللغة العربية:


- فتغنـــشتاين لودفـــيغ: رسالة منطقية فلسفية، ترجمة علمية مع تعليقات مقارنة مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، مكتبة الأنغلو مصرية، 1968، القاهرة.
- راســـل برتـــراند: الفلسفة بنظرة علمية، تلخيص وتقديم، زكي نجيب محمود، مكتبة الأنغلو مصرية، 1960، القاهرة.
- حمود جمال: فلسفة اللغة عند برتراند راسل، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلـــسفة، إشراف الزواوي بغوره، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، 1995-1996 قسنطينة.

ب - باللغة الأجنبية:


- Anscombe, E: An Introduction to Wittgenstein's Tractatus, University of Pennsylvania Press, 1971 Philadelphia.
- Black, M: A Companion to Wittgenstein's Tractatus, Cambridge University Press, 1971, London.
- Bouveresse, J: Le Mythe de L'intériorité, Expérience, Signification et Langage Privé chez Wittgenstein, 2001, éditions de Minuit.
- Bouveresse, J: Wittgenstein la Rime et la Raison, les Editions de Minuit, 1973, France.
- Bouveresse: Wittgenstein et les Sortilèges du Langage, textes J. J. Rosat, Agone, 2003, France. rassemblés et organisés par
- Bouvresse, J: Wittgenstein et les Problèmes de la philosophie in la Philosophie Anglo-saxonne, sous la Direction de, M. Meyer, 1ere ed., 1994, P. U. F, France.
- Garver, N: Mc Guinness on the Tractatus, in the British tradition in 20th century philosophy, Proceedings of the 17th International Wittgenstein-Symposium. Editors, J. Hintikka/ K. Puhl: 1995, Vienna.
- Granger, G. G: Invitation à la Lecture de Wittgenstein, ALINEA, 1990, France.
- Ouelbani, M: Wittgenstein et la Philosophie Contemporaine, in Centenaire de Wittgenstein, Colloque Organisé par M. Ouelbani, 3 et 4 Mars, 1989, Tunis.
- Russell, B: The Philosophy of Logical Atomism, in, Logic and Knowledge essays (1901-1950), Allen & Unwin, 1950, London.
- Russell, B. 1970: Problèmes de la Philosophie, trd de, Veuillemen, P. U. F, 1970, France.
- Wittgenstein, L: Carnets 1914-1916, traduction et notes de G. G. Granger, Gallimard, 1971, France.
- Wittgenstein, L: Le Cahier Bleu et le Cahier Brun, Traduit de l'Anglais par, M Goldberg et J, Sakur, Gallimard, 1996, France.

# ضرورة ارتباط الحقيقة بالمعنى عند هوسرل

**د. نابي بوعلي**

**قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر**

**الملخص:**

بين الفلسفة والعلم من وشائج الصلة ما يتجاوز ذلك التناقض الظاهري أو الصراع المفتعل بينهما، ولقد شكل البحث عن المعنى هاجسا قويا لدى فلاسفة الغرب بعدما طغت عليه النزعة المادية الخالصة، إذ أصبح من الضروري البحث عن متنفس للخلاص من حالة الأزمة التي شهدتها أوروبا في بداية القرن الماضي. ويعتبر إيدموند هوسرل واحدا من الذين شاهدوا الأزمة الأوروبية وشهدوا عليها، وهو ما دفعه للحديث عن أزمة العلوم وبالتالي عن أزمة أوروبا قاطبة التي تضخمت بالمشاكل، وترك وصيته المشهورة على أن أوروبا لن تعرف إلا نهايتين: إما السقوط في العدمية وإما الرجوع إلى رشدها من خلال الرجوع إلى الفلسفة باعتبارها المعرفة الأولى والنهائية.

سنحاول في هذه الورقة مناقشة وصية هوسرل وأبعادها الفلسفية والنقد الجذري الذي وجهه للمذهب الطبيعي وغاية هذا الربط الأمثل بين الفلسفة والعلم.

## مقدمة

إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859-1938) فيلسوف ألماني، مؤسس الفلسفة الظواهرية، نشر في سنة 1911 في العدد الأول من مجلة (لوغوس) مقالا بعنوان: الفلسفة كعلم صارم (La Philosophie comme science rigoureuse) لخص فيه تصوره لوظيفة الفلسفة ومهمتها والتي تتمثل في بناء معرفة صارمة، بل

أكثـــر صرامة من العلم وبعيدة عن الأحكام السابقة ومتحررة منها. لقد صدر هذا المقـــال في وقت سيطرت فيه النـــزعة العلمية المغرقة في التقنية تحت تأثير المذهب الطبيعـــي الـــذي مارس مفاعيله على كل الحقول المعرفية، وبدأت تلوح في الأفق بوادر أزمة كبيرة ستواجهها الأمة الأوروبية فيما بعد، وكان من قدر الشعوب غير الأوروبية أن تتحمل قدرا كبيرا من تبعاتها وآثارها السلبية.

كمـــا قدم هوسرل في محاضرته الافتتاحية بجامعة ماربورغ الألمانية سنة 1917 تصورا عاما لما آلت إليه وضعية أوروبا التي ارتبط تاريخها ووجودها في نظره بالعلم والفلـــسفة، والـــتي سيكون مصيرها أيضا محكوما بالعلم والفلسفة. ومن هنا، وإثر الأزمـــة الـــتي عصفت بأوروبا قدم هوسرل وصيته المشهورة وهي أن أوروبا لن تعـــرف إلا نهايتين لا ثالث لهما: إما السقوط في العدمية وإما الرجوع إلى حقيقتها من خلال عمل بطولي يقوم به العقل لإنقاذ أوروبا من محنتها. يقول هوسرل: "إن أزمة الوجود الأوربـــي لا يمكن أن تعرف إلا نهايتين: إما أفول أوربا في الاغتراب عـــن المعـــنى العقلي الخاص لحياتها، السقوط في عداء الروح وفي البربرية، أو إعادة إحـــياء أوروبـــا انطلاقا من روح الفلسفة، بواسطة بطولة للعقل تتجاوز نهائيا كل نـــزعة طبيعية".

ويـــأتي اهتمامنا بفلسفة هوسرل ليس من باب الاندفاع الأعمى أو الإعجاب والانبهار بالفكر الغربـــي، وإنما جاء لكونه هو المرجع الذي انبثقت عنه التيارات الفلسفة الغربية فيما بعد كالفلسفة الوجودية والفلسفة التأويلية والتفكيكية وغيرها.

ومن الواضح أن دراسة هوسرل لواقع الأزمة الأوروبية تندرج في الإطار العام لنقد الحضارة الغربية من طرف المفكرين الغربيين أنفسهم الذين أشاروا إلى تراجع الحـــضارة الغربية، أو احتضار النظرية الغربية وهي في طريقها إلى الأفول أو أنها قد استنفذت دورها الحضارية، وعلى وجه الخصوص تندرج مساهمة هوسرل في فضاء ظاهـــرة التمـــرد على النـــزعة العلمية الصارمة التي سادت القرن التاسع عشر، لا سيما تلك التي سادت العلوم الإنسانية وما رافقها من تطبيق تعسفي لمناهج العلوم الطبيعـــية عليها دون الأخذ بعين الاعتبار ذلك التمايز الجوهري بين الحقلين، وهو الأمـــر الـــذي استوجب وقفة تقويمية لمسار العلوم الأوروبية التي عرفت انـــزياحا خطيرا أبعدها عن أكثر الأسئلة التصاقا بحياة ومصير الإنسان.

ومن جهة أخرى، يأتي الاهتمام اليوم بالفلسفة والعلم الغربيان لأنهما يفرضان نفسيهما على الساحة الثقافية بقوة، فالسيطرة العلمية الغربية اليوم هي السمة المميزة لعصرنا، فمن عالم الذرة والخلية إلى عالم الكواكب والمجرات صارت تخضع جميعها لتدابير علمية، لقد أصبح العلم يفاجئنا باكتشافات مثيرة وخطيرة تؤدي بنا إلى مراجعة الكثير من الأفكار والمسلمات، كما أن كثرة المشاكل العلمية وتراكم تعقيداتها هي التي استوجبت عودة الفلسفة بقوة، ويبدو أن العلم والفلسفة سيقودان العالم لفترة غير قصيرة مستقبلا، كما يبدو أن مصير البشرية أصبح مرتبط بهما بشكل جذري. وأخيرا فإن التعاطي مع فلسفة هوسرل تضعنا في موقع استغلالات متنوعة بحكم تنوع الأشكال التي اتخذها، كما تكمن أهميتها أخيرا في المنهج الفينومينولجي الذي اتخذته في مناقشة القضايا الفلسفية والذي اكتسح مجالات خارج إطار الفلسفة، واقتحم تخصصات وحقولا معرفية مجاورة لها.

## أولا: في معنى الأزمة ومظاهرها عند هوسرل

في كتابه أزمة العلوم الأوروبية والظواهرية المتعالية (Crise des sciences européenne et la philosophie transcendantale) يشخص هوسرل أزمة عميقة يعاني منها على وجه التحديد المجتمع الأوروبي، وهي أزمة تعود في جوهرها إلى أزمة التفكير العلمي المذكورة في عنوان المؤلف، وشملت العلم والفلسفة على حد سواء.

واستشعارا بخطورة المذهب الطبيعي الذي نشأ عن اكتشاف الطبيعة رأى هوسرل أن محاربته بلا هوادة هي فريضة تقع على عاتق كل مفكر واع بالأخطار التي يجرها هذا التصور المادي التقني على العالم والنتائج الكارثية على الإنسان، الذي صار مجرد رقم حسابي فاقدا لكل صفاته البشرية وأبعاده الإنسانية، ومن هنا وجه هجومه العنيف ضد المذهب الطبيعي" إن ما يميز المذهب الطبيعي في جميع صوره خاصيتان: تطبيع الوعي (الشعور) من ناحية، ومن ناحية أخرى تطبيع الأفكار، وبالتالي سائر المثل العليا والمعايير المطلقة" (هوسرل، إ: 2002، ص 8).

لقد دعا هوسرل إلى ضرورة نقد الفلسفة التي تدعي صفة العلمية والبدء في بناء فلسفة علمية جديدة عبر الأجيال تتمتع بالصدق وذلك من خلال عملية تراكم

معـــرفي نضع فيها الحجر تلو الحجر حسب منهجية وتخطيط موجهين "إن الثورات الحاسمـــة بالنسبة إلى تقدم الفلسفة، إنما هي تلك التي يتم فيها هدم ادعاء الفلسفات الـــسابقة أنهـــا علم، عن طريق نقد سيرها العلمي المزعوم. وعندئذ تنهض الرغبة الواعـــية تمامـــا لتنـــشئ من جديد وعلى نحو جذري، الفلسفة بمعنى العلم الدقيق" (هوسرل، إ: 2002، ص 27).

لا بد أن نشير في البداية إلى أن أزمة العلوم التي كان يقصدها هوسرل ليست أزمـــة بالمفهوم الاستيمولوجي، التي تعني أن العلم قد يتوقف توقفا لحظيا في مسار تطـــوره ليراجـــع مناهجه أو مقولاته أو مفاهيمه ليستأنف السير بعد ذلك، ولكن الأزمـــة كانـــت هـــذه المرة أزمة معنى وتوجه في الثقافة الغربية، أزمة العلوم التي أصـــبحت عاجـــزة عن الإجابة عن أكثر الأسئلة إلحاحا وإحراجا في عمق التجربة الإنسانية، أزمة العلوم كفقدان لدلالتها بالنسبة للحياة عموما، وذلك بسبب الطابع العلمي المغرق في التقنية التي سكنت جسد العلم، والاختزال الوضعي المفرط لفكرة العلـــم، ومن ثم احتلت تحليلات هوسرل أهمية كبيرة بالنظر إلى الوضعية المأساوية الـــتي آلت إليها أوروبا والتي وصلت إلى حد وصفها بالمحنة والكارثة التي كانت تمر بها في ذلك الوقت، من أجل الكشف عن الأصول الكامنة وراء نشأة هذا التصور والتأويل الخاطئ للعلم الطبيعي الذي فرض وجوده بقوة وانتشر بسرعة وجر وراءه حقـــولا معـــرفية كانت أبعد ما تكون إلى العلم، فأصبح الهدف الأساسي للمعرفة العلمـــية لـــيس فهـــم الطبيعة، بل إنتاج القوانين التي تمكننا من وضع استقراءات وتـــوقعات دقيقة، وبالتالي من تشديد سيطرتنا على الطبيعة تحقيقا لمقولة فرانسيس بيكون "نحن نخضع للطبيعة من أجل السيطرة عليها"، فالأزمة هنا التي يتحدث عنها هوسرل تتعلق بدلالة العلوم الحديثة بالنسبة للإنسان، وللوجود البشري وامتداداته الاجتماعـــية والـــسياسية والثقافية ولا تتعلق بعلميتها "سوف ننطلق من الانفلات الـــذي حصل مع نهاية القرن الماضي في التقييم العام للعلوم، إنه لا يتعلق بعلميتها، بل بالدلالة التي كانت تتخذها، بالدلالة التي كان العلم عموما يتخذها والتي يمكن أن يتخذها بالنسبة للوجود البشري. إن رؤية الإنسان الحديث للعالم تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها، وانبهرت بالازدهـــار الـــناجم عـــن هذه العلوم، وهذا ما أدى إلى الإعراض في لامبالاة عن

الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية حقة. إن علوما لا تهتم إلا بالوقائع تصنع بشرا لا يعرفون إلا الوقائع" (هوسرل، إ: 2008، ص 44).

تتجلـــى أزمة العلوم، حسب هوسرل، في إقصائها الأسئلة الأساسية والحاسمة بالنـــسبة للوجود البشري كله، تلك الأسئلة التي تتعلق بمعنى الوجود البشري أو لا معناه، التي تتعلق بالعقل واللاعقل، والتي تتعلق بسلوك الإنسان إزاء المحيط البشري وغير البشري، وبحريته في أن يشكل محيطه حسب معايير العقل وقواعده. وواضح أن إبعـــاد الأســـئلة الأساسية بالنسبة للوجود البشري من مجال العلم، يجعل العلوم الحديـــثة عاجـــزة عن مساعدة الإنسان في إعطاء معنى لحياته ولوجوده وفعله، مما يجعلـــه فاشـــلا في توجـــيه حياته الفكرية والعلمية تبعا لإرادته الحرة، وواضح أن هوســـرل يـــشير هـــنا إلى الوضعية التي كانت سائدة في العقود الأولى من القرن الماضي، خاصة بعد الحرب العالمية الأولى، تلك الوضعية المفجعة التي أرعبت أوروبا وجعلـــتها تعـــيد النظر في حساباتها من جديد، والتي يربطها هوسرل بهيمنة العلوم الحديـــثة التي تعيش فعلا أزمة تتجلى في تشتتها عبر تخصصات لانهائية، من خلال اســـتقلالها عن الفلسفة، ومن مؤشرات الأزمة كذلك وهي نتيجة حتمية وطبيعية لأزمـــة العلوم، هو تشظي الفلسفة إلى فلسفات متعارضة متباعدة تفتقر إلى الوحدة والانـــسجام والـــتكامل. وهو ما يؤدي إلى إضعافها وتمزقها. ومن هنا فإن أزمة الفلسفة والعلم هي في نفس الوقت أزمة البشرية الأوربية بأكملها.

## ثانيا: حدود النموذج الفيزيائي واستحضار الفعل المؤسس

بعـــد أن يحـــدد هوسرل معنى الأزمة ومظاهرها، يقوم بإبراز حدود النموذج الفيزيائـــي وبـــيان استحالة تعميمه على كل المجالات المعرفية الأخرى، من خلال استحضار الفعل المؤسس لهذا النموذج العلمي، ويحاول من خلال عملية حفرية أن يـــبحث في الأصل المؤسس للمعرفة العلمية وعن الشروط الموضوعية التي وجهت الوعي نحو احتراف المعرفة العلمية.

يرى هوسرل أن كل مرحلة علمية تكون مسبوقة بمرحلة غير علمية تعبر عن عالم المعيش الذي ينخرط فيه الإنسان بصورة تلقائية وتختلط فيه الذاتية بالموضوعية، عالم تحكمه المنافع المباشرة دون الاكتراث بالدقة أو العلمية. ولما كان هاجس العلم

الطبيعي هو البحث عن الدقة والضبط والصرامة التي وجدها في نموذج الرياضيات استقل عن عالم المعيش، بل الأكثر من ذلك فقد وقع عالم المعيش في النسيان. وهكذا بدأ اغتراب علم الطبيعة في نظر هوسرل بالذات في نسيان عالم المعيش، ويزداد نسيان عالم المعيش بسبب اكتساح العلم الطبيعي، وتغيب الأسئلة الحقيقة التي تتوارى وراء علم الطبيعة وتتقلص فرص حضورها، وهي بسبب ذلك تحضر وتغيب، وتغيب أكثر مما تحضر بل تصبح قضايا عالم المعيش في نظر العلم أمورا فارغة وخالية من المعنى، وبذلك يطويها النسيان. ولذلك فنسيان هذا العالم هو أصل أزمة المعنى والتوجه التي تطبع العصر الحاضر.

## ثالثا: تشخيص الأزمة ونقد هوسرل للعلم الحديث

يفتتح هوسرل حديثه عن أزمة العلوم بوصفها تعبيرا عن أزمة جذرية حقيقية تعيشها البشرية الأوروبية ليتجاوز التصور الذي يحصر الأزمة في حدود العلم كما قلنا ذلك سابقا. ثم يتساءل هوسرل كيف نتحدث عن أزمة علوم وهي تحقق النجاحات المتلاحقة، ألا يكون في هذا الحكم تناقضا واضحا، ألا يتسم هذا الحديث بالمغالاة؟

إن هوسرل لا يشك ولا يطعن في علمية هذه العلوم ولا في صرامة مناهجها، بل إن ما حققته هذه العلوم من نجاح باهر ليدعو إلى الإعجاب بها كنماذج للعلمية الصارمة، ولكن الحفر عن الأزمة يقودنا إلى زاوية أخرى تتعلق بأزمة المعنى والثقافة التي تعيشها وتشكو منها أوروبا. وهو ما يدعو إلى إعادة النظر وإخضاع تلك العلوم إلى نقد جذري وضروري من دون التشكيك في علميتها، ولا في مشروعية إنجازاتها المنهجية.

لا يمكن تشخيص الأزمة وتحليلها من دون الوقوف على التاريخ السابق لها والذي يحتوي على عناصر الأزمة ومنطلقاتها. إن تحليل الأزمات يشير إلى أن كل أزمة تحمل في أحشائها أصول عللها، فما هي أسباب الأزمة في نظر هوسرل؟

يعود بنا هوسرل من خلال التحليل الفينومينولوجي إلى أسباب الأزمة الكامنة في التأويل الخاطئ للعلم الرياضي واعتباره النموذج لكل معرفة علمية واستبعاد كل ما هو ذاتي ويمت إلى الذات بصلة. ومن خلال مفهوم تريض الطبيعة دشن غاليلي

عصر العلم المادي عندما أعلن أن الطبيعة كتاب مفتوح وسيظل ذلك الكتاب مفتوحا إلى الأبد ولا يستطيع قراءته إلا من كان رياضيا. وبناء على هذا التصور الجديد للطبيعة أصبح العلم الطبيعي هو مقياس أي علم آخر، وبالتالي فما لا يخضع للتدابير العلمية والقياسات الرياضية الدقيقة يقع خارج العلم أو هو على الأقل يوجد في مرحلة ما قبل العلم.

بالرغم من أن العلوم تسير في اتجاه مطرد من التطور والتشعب والتخصصات المنبثقة عن العلم في حد ذاته إلا أنها في نظر هوسرل لا تزال بعيدة عن أن تحقق للإنسان المعرفة التي يصبو إليها يقول هوسرل: "إن من المعترف به أن العلوم كلها ناقصة. بما في ذلك العلوم المضبوطة" (هوسرل، إ: 2002، 24). ويرجع النقص في تقدير هوسرل إلى مستويين، ففي المستوى الأول نجد العلوم التي تدعي الصرامة والموضوعية تقف عاجزة عن تقديم حلول للمشاكل المليئة بالألغاز وغير القابلة للحل، والتي تتراكم وتتضخم باستمرار والتي تنتظر الحل، أما في المستوى الثاني فإننا نجد حتى العلوم القائمة التي وصلت إلى درجة النضج أو السائرة في طريق النمو والاكتمال تحمل في أحشائها بقايا الغموض ومخلفات المناهج التقليدية التي لم تستطع تطهير نفسها منها.

لقد كان الهدف الأساسي لهوسرل هو القيام بنقد جذري للفلسفة الغربية وتفكيك الأصول التي تقف وراء أزمتها وأزمة علومها التي أوصلتها إلى نفق مسدود. وكما هو معروف فإن الفينومينولوجيا تتأسس على شعار العودة إلى الأشياء في أصلها من دون أي افتراض لأي أحكام مسبقة.

فلقد سعى هوسرل إلى تقديم نقد جذري لنسق الفلسفة الغربية الذي يقبع خلف أزمتها وأزمة العلوم الأوروبية أيضا، نقد يهدف إلى تحقيق الهدف الفنومينولوجي الأول وهو الوصول إلى الأشياء في ذاتها عبر تعليق كل الأحكام السابقة عنها.

يقول إسماعيل المصدق – وهو مترجم كتاب هوسرل أزمة العلوم الأوروبية والظواهرية المتعالية – "هذه هي أزمة الفلسفة في الوقت الحاضر، وهي في نفس الوقت أزمة العلوم الجزئية التي فقدت كل دلالة بالنسبة للإنسان. وحيث أن البشرية الأوربية تم تأسيسها انطلاقا من روح الفلسفة والعلم، فإن أزمة الفلسفة

والعلم هي في نفس الوقت أزمة البشرية الأوربية بأكملها. إن "مرض" العلم والفلسفة يعني "مرض" الثقافة الأوربية، والعجز عن تحقيق الفكرة الأصلية للفلسفة، هو في نفس الوقت عجز أوربا عن أن توجد وتحيا حسب الفكرة المؤسسة لها".

## رابعا: ضرورة العودة إلى الفلسفة لتجاوز الأزمة

ارتباط الحقيقة بالمعنى في نظر هوسرل هو تقريب الحقيقة العلمية من المعنى الفلسفي بعد أن وقع ذلك الانحراف الرهيب في العلم الطبيعي نتيجة التأويل الخاطئ، والابتعاد عن جوهر الأسئلة، التي تهم الإنسان في تاريخيته. بمعنى أن الفلسفة صارت هي العلاج الصحيح لأزمة العلوم الأوروبية، ومن ثمة لأزمة البشرية الأوروبية قاطبة، فالفلسفة هي التي تمنح المعنى لباقي العلوم الأخرى "بناء على ذلك تبوأت الميتافيزيقا، علم الأسئلة العليا والأخيرة، مرتبة ملكة العلوم التي تمنح روحها المعنى الأخير لكل المعارف" (هوسرل، إ: 2008، 49).

إن الأخطاء التي وقع فيها التأويل الموضوعي للعالم يمكن تداركها بالرجوع إلى أصل الأشياء، وهو ما يمثل الشعار الذي ترفعه الفلسفة الفينومينولوجية. ومن خلال التحليل الفينومينولوجي يدعو هوسرل إلى إعادة تأسيس فلسفة شاملة ذات بناء منظم تكون قادرة على الإجابة على كل المشاكل التي يمكن تصورها، مشاكل الواقع ومشاكل العقل، مشاكل الزمنية والأبدية (هوسرل، إ: 2008، 48).

إن المخرج الوحيد من الأزمة التي تهدد كيان البشرية الأوربية يكمن، حسب هوسرل، في الحل الفينومينولوجي، في تحقيق الفكرة المؤسسة لأوربا، فكرة الفلسفة كعلم كلي صارم. وهنا لا يقدم هوسرل إجابات جاهزة بقدر ما يقدم تشخيصا للأزمة وأعراضها على شكل وصية، وهي بالتالي مطروحة على مستوى رهانات الفكر وتحدياته ليجد الحلول المناسبة لها من خلال النقد المنهجي والمعرفي المتجدد. إن تغييب الأسئلة الحقيقة التي تمس جوهر الإنسان في صميميته وتاريخيته، أسئلة المعنى والعقل والتوجه والتاريخ والمصير والتي توارت خلف رموز العلم ونظرياته والتي ترتب عنها التشكيك في دور الفلسفة المركزي ليس فقط من طرف المناهضين لها، بل حتى من طرف المشتغلين بها، هو ما ضاعف من عمق الأزمة وزاد من إهمال الفلسفة لدورها الأصلي في الحياة، وهنا بالضبط تكمن المسؤولية عن الكارثة التي

عاشتها البشرية الأوروبية بفعل التدمير الذاتي من خلال الحروب الدامية في النصف الأول من القرن الماضي، والتي تركت وراءها الخراب والدمار.

## خاتمة

إن الوقوف لحظة تأمل عند تحليل الموضوع الذي أثاره هوسرل في كتابة أزمة العلوم الأوروبية والظواهرية المتعالية في إطاره التاريخي، وعند التأمل في المتغيرات الاجتماعية والسياسية التي كانت سائدة آنذاك، فإننا نجد هوسرل يتخذ موقف المدافع والمواجه لتلك التهديدات الجديدة للإنسان تحت أشكال الحداثة، حيث صار الإنسان عبدا للأشياء وسجينا لكل الظروف المنافية للوجود الإنساني، وفاقدا للمعنى بعدما سلبت منه إنسانيته باسم العقل والعقلانية، ولذلك نعتبر كتابه أزمة العلوم الأوروبية وصية فلسفية وسياسية من أجل إنقاذ الإنسان الذي مزقته وأتعبته سموم الحداثة، والتي صورها حسن الكحلاني قائلا: "فقد تحول الإنسان (في ظل الليبرالية) إلى جزء من آلة اقتصادية وتقنية وعسكرية وبيروقراطية ضخمة تضاءلت فيها حريته واغترب عما ينتج إذ ارتدت كل منتجاته المادية والفكرية لتدمره وتفتك به" (الكحلاني، ح: 2004، ص 8).

إننا نشاطر هوسرل الرأي في أن العالم لا يبقى له معنى بعد إقصاء الأسئلة المصيرية بالنسبة للإنسان، إن الوجود الحقيقي للإنسانية لا يمكن أن يعتبر وجودا إلا بالنظر إلى غاية كما يرى هوسرل، فأي طعم يبقى للعالم فيما لو عزلت تلك الأسئلة؟. لا شك أنه سيصبح عالما كئيبا وغريب الجمال، ومن هنا نفهم حرص هوسرل على ضرورة عودة الفلسفة إلى موضوعها الجوهري وهو الإنسان "يجب أن نكون على وعي بمسؤوليتنا إزاء الإنسانية، فلا يجب أن نضحي بالأبدية من أجل الزمن الذي نعيش فيه، ولا ينبغي من أجل أن نقلل من بؤسنا أن نورث ذريتنا مشكلاتنا المتزايدة والتي أصبحت في النهاية شرا يصعب بل يستحيل انتزاعه" (هوسرل، إ: 2002، 98)، كما نفهم من خلال تلك الوصية أنه من الضروري على كل بشرية تريد أن تبتدئ زمنا جديدا في حلبة التاريخ مغايرا لما هي عليه، وترغب في تجديد أشكال وجودها والتحكم في مصيرها، أن تتوجه نحو العلم والفلسفة باعتبارهما غاية في كل جنس بشري يسعى لتحقيقهما إذا ما أتيحت له

الفرصة المناسبة والمناخ الملائم، ولا يحقق وجوده التاريخي إلا بهما، لأن العلم والفلسفة في النهاية لم يأتيا إلا ليهبا للإنسان وجوده الخاص، وذلك من دون تأويل خاطئ لهما حتى لا يدخل الإنسان في مأساة جديدة نتيجة أخطائه وجهله، لأن المثل يقول: "إن الإنسان ليس سعيدا بالعلم لكنه يصبح أكثر شقاء بدونه".

**الهوامش:**

1. إدموند هوسرل: الفلسفة علما دقيقا، ترجمة وتقديم محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، سنة 2002.
2. إدموند هوسرل: نفسه.
3. إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2008.
4. إدموند هوسرل: الفلسفة علما دقيقا، مرجع سابق.
5. إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية، مرجع سابق.
6. إدموند هوسرل: نفسه.
7. حسن الكحلاني، الفرانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، سنة 2004.
8. إدموند هوسرل: الفلسفة علما دقيقا، مرجع سابق.

# العلوم الدقيقة كأرضية حتمية للفلسفة
# (الفلسفة الحديثة كانط نموذجا)

**خديم أسماء**
**قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر**

**الملخص:**

يطالعنا تاريخ الفلسفة في محاولاته التأسيسية بوضع الفلسفة في إطارها الزمكاني بأنها أقدم من العلوم بل وأكثر منها تجذرا وارتباطا بالأبعاد الإنسانية، خاصة إذا ما كانت تعبيرا عن الهاجس الحضاري الذي شغل الأفراد والجماعات. إلا أن مقاربة الفكر الفلسفي واختراقه يكشف لنا عن ممارسات تأصيلية للعلوم الرياضية والفيزيائية بموازاة مع التنظير الفلسفي، بل والأبعد من ذلك نجدها داخل الفلسفة وكأنها تحركها وتتحكم في آلياتها. فتبدو لنا الفلسفة كمنظومة فكرية تقوم أساسا على مركزية العلوم الدقيقة التي أفرزها عصرها في سبيل "مغامرة" تأسيسية لذاتها وفق النموذج العلمي. قد يجد البعض في مثل هذا القول "تجاوزا" باعتبار أنه لكلا الحقلين طبيعة خاصة تتعذر معها أية إمكانية لهذا التداخل. ولمقاربة الرؤية يمكننا طرح الإشكالات التالية: كيف تتمفصل علاقة الفلسفة بالعلوم الدقيقة؟ وكيف يمكن لهذه العلاقة أن تحافظ على خصوصيتيهما؟ وهل حقق هذا الارتباط تحولا في مسار الفلسفة من جهة، والعلوم الدقيقة من جهة أخرى؟

انشغل الفكر الفلسفي إلى جانب المسائل الميتافيزيقية والأسئلة المصيرية أو ما عرف بالمعضلات الكبرى بإشكالية ليست هي الأخرى بالهينة. إنها مشكلة المعرفة. صحيح أنها قديمة قدم التفكير الفلسفي وذلك عندما كانت نقطة خلاف بين سقراط والسوفسطائية، في صراع بين هؤلاء الذين اعتبروا الحواس مصدرا أوحدا لها، بينما أنكر سقراط ذلك معليا من شأن العقل إلا أنها مع أفلاطون تأسست في

مفهـــوم نظـــرية المعرفة، والتي وإن كانت إمتدادا لسقراط إلا أن تلميذه ذهب بها بعـــيدا عـــندما وضع فصلا أو قطيعة مطلقة بين المحسوس والمعقول، وقد استعان أفلاطـــون في ســـبيل ذلك بالعلم الرياضي من أجل التأكيد على منـــزلتها المهمة باعتـــبارها طريق نحو معرفة الحقائق الكلية المطلقة وهذا يوحي إلى حد ما بوجود علاقـــة ضـــرورية بين الرياضيات والفلسفة. لماذا الرياضيات بالذات؟ لأنها كانت العلم اليقيني آنذاك ومن المؤكد أن أفلاطون قد أدرك منذ القديم أن الفلسفة ليست مجـــرد أفكـــار محلقة في السماء. بل هي قد تنـــزل إلى الأرض لا بل وتتماشى مع العلـــم الرياضي. على الرغم من ازدرائه للعالم الواقعي ووصفه له بأنه خداع؛ و أن الحـــواس تعد خداعة لأنها تختص بإدراك عالم مادي من طبيعته ألاّ يكون موضوعا لمعرفة صحيحة (زكريا، ف: 1978، 47).

إن هاجس ربط الفلسفة بالعلم لم يتوقف عند أفلاطون بل امتد وبشكل ملح إلى الفلـــسفة الحديثة وعلى وجه التحديد مع ديكارت والذي لم تعد المسألة لديه مجـــرد ربط بينهما وإنما وجد - بعدَ أن درس كل من الرياضيات والفلسفة - أنه بالإمكـــان تحـــويل الفلسفة التي كثيرا ما غلب عليها الطابع التجريدي بالنظر إلى طبـــيعة مواضيعها الميتافيزيقية إلى علم. وذلك بإعادة صياغة قضاياها لذلك استعان بالـــشك كمنهج الغاية منه الهدم ثم إعادة البناء من جديد والكوجيتو "أنا أفكر أنا موجـــود" هو طرح جديد لطبيعة العلاقة بين الفكر والوجود من أجل "تحرير" هذا الأخـــير من إشكالية البحث في الماهية والتحول إلى البحث في قوانينه الداخلية وفي قدراته الإبداعية في مختلف المجالات. وهكذا جاءت الفلسفة الحديثة ثائرة على كل التفـــسيرات القديمـــة، ذلك أن قِوامها هو القول بالاتجاه الميكانيكي؛ الذي يستبعد التـــصور العـــضوي والتدرجي للوجود، وكذا بالاتجاه الذاتي الذي يجعل الإنسان مـــستقلا عن الإله، ويوجه اهتمامه نحو الذات. كما تميزت من حيث المنهج بنبذ المنطق الصوري وبناء نظم فلسفية بديلة عنه (بوشنسكي، إ. م: 1992، 24) وعلى سبيل التحديد لا الحصر كانت العقلانية أشد حرصا على تحرير الإنسان من مثالب الخـــرافة والـــزيف. ذلك أنها فتحت أمامه إمكانية فهم العالم بمعزل عن أية سلطة خارجـــية، وكـــذا اختزاله كصورة موضوعية خالصة وذلك بالاعتماد فقط على عقله. وتمادى الطموح الإنساني في فهمه للعالم إلى درجة الاعتقاد أن الكون يعمل

على نحو ما يعمل العقل حين يفكر بصورة منطقية وموضوعية (برينتون، ك: 1984 ، 119). وبالفعل وجد ديكارت أن العالم عبارة عن كم هائل من الجزيئات المادية الـتي تخـضع بدورها لمجموعة من القوانين في انسجام واتساق كاملين. وبناء عليه فالرياضـيات هي المفتاح الذي يكشف لنا كل غوامض خبرتنا ويمحو كل مظاهر التشوش والخلط فيها (برينتون، ك: 1984، 138).

لقــد اقتــنع ديكارت قناعة كبيرة بأن الفلسفة فكر مرن وتملك من القوة ما يجعلها تغير في نمطها دون أن تتراجع إلى الوراء. لذلك وجد في الرياضيات الأساس الأهــم للفكر الفلسفي "كنت معجبا بالرياضيات، وخصوصا لما في حججها من يقين وبداهة. ولكني لم أكن مدركا بعد فائدتها الحقيقية, ولما رأيت أنها لا تنفع إلا في الـصناعات الميكانيكية عجبت لأمرها كيف تكون أسسها ثابتة ومتينة إلى هذا الحد ولا يشاد عليها بناء أسمى من هذا البناء" (ديكارت، ر: 1991، 8).

يبدو ديكارت من خلال هذا النص يحمل مشروعا تأسيسيا تطلع من خلاله إلى رؤيــة جديــدة للفلسفة والعلم على حد سواء، فلم يعد هناك مجال لذلك الصراع المــزعوم بيــنهما وألغيت تلك الحدود التي طالما عمل على إرسائها العلماء من جهة والفلاسفة من جهة أخرى. وإذا ما بحثنا عن الخاصية التي تميز الفلسفة عما سواها من ضــروب الممارســات الفكرية كالأخلاق أو الدين... فإننا سننتهي إلى الاقتناع أنها تكمن في مستوى العلاقة المتواترة بين العلم والفلسفة (بن جاب الله، ح: 1999، 9).

مــن الملاحــظ أن العلاقــة القائمة بينهما صارت أعمق، إذا ما قاربناها من الناحــية التاريخــية وكان تحديدنا من العصر الحديث، وكما أسلفنا مع ديكارت والعلم الرياضي، ومع توسع دائرة العلوم، تفطن الفلاسفة لضرورة الانتباه إلى تلك الحركية التي تحولت إلى ضرورة يقتضيها تطور الفلسفة وبعث الحيوية فيها وقد عبّر كورنو عن ذلك بقوله: "إن الأزمات التجديدية التي شهدتها العلوم كانت الأزمات الوحــيدة الــصالحة لتجدد الفلسفة" (بن جاب الله، ح: 1999، 9). وقد استفاد الفلاسفة المحدثون في معظمهم من الفيزياء النيوتونية حتى في تناولهم لمفهوم الطبيعة بصورته المادية؛ حيث اعتبر نيوتن المادة مكونة من ذرات وهذا ما عبر عنه في كتابه "المــبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" ونجد أن هذا الطرح قد انتقل عند كانط في "نظــرية السماء" théorie du ciel وكذلك لدى لاينتز الذي اعتبر الجسم مونادا

كالـــروح تماماً؛ أي أنه اعتقد أن الجسم المادي هو عبارة عن تعبير للروح (بشتة، ع: 1995، 96).

ويعد كانط آخر الفلاسفة الكلاسيكيين الذين أدركوا هذه المسألة بشكل أكثر عمقا وامتدادا لقدماء الفلاسفة من أفلاطون إلى ليبنتز سوف يلح بشدة على ضرورة إثـــراء المعرفة الفلسفية بالمعرفة العلمية، حيث "لا يمكن للمرء بحال أن يصبح فيلسوفا من غير معرفة علمية" (Kant, E: 1970, 26) قد توجه بالنقد إلى ذلك الذي يكتفي باســـتدلالاته العقلـــية الخالصة مستغنيا عن المعارف العلمية، ومتمسكا بالتأمل المجرد علـــى حـــساب رفضه للمناهج العلمية. أو كما عبر عن ذلك "إنه يعتقد إذن بأننا نـــستطيع تحديد كبر وبُعد القمر اعتمادا فقط على قياس العين المجردة وليس بالعودة إلى الرياضيات، إنه بمجرد كره للعقل (misologie)" (Kant, E: 1993, 570).

و"كـــره العقـــل" أو التنكر للعلم يعتبره كانط موقفا يتخذه بعض الفلاسفة كمـــبدأ يبررون به عجزهم عن متابعة العلوم، واعتبار الفلسفة معرفة مستقلة بذاتها من حيث المنهج والموضوع... عن المعرفة العلمية. إلا أن هذا الوضع جعل الفلسفة تكـــرس مواضـــيعها وتكـــررها في شكل ساكن ورتيب. لذلك صار لزاما على الفلاســـفة أن يـــنقذوها من هذه النمطية. وذلك بتجديدها من حيث إيجاد أرضية علمية لها. وقد تبنى باشلار هذه القناعة؛ أي قناعة إثراء الفلسفة بموضوعات العلم فقال: "إننا في الواقع نعتقد بأن الأمثلة الدقيقة المستمدة من المعرفة العلمية تستطيع اســـتثارة المناقشات الفلسفية العامة، إنما بشرط أن يرتضي القائمون بذلك الامتناع عن الاقتراب من المناقشات بقناعات فلسفية ثابتة" (باشلار، غ: 1984، 36). كما كـــان هذا الهاجس من إفرازات عصر الأنوار الذي أراد للفكر الفلسفي أن يكون أكثـــر "عينـــية" مـــثلها مثل الرياضيات والفيزياء... حتى يجد من يصدقه. وعلى المـــستوى العملـــي استفاد الفكر الفلسفي من الواقع العلمي بإنجازاته في سبيل أن يؤســـس لنفـــسه مكانة جديدة تتناسب مع حركية العلوم، ففي القرن 17 تحول التـــصور الميكانيكـــي إلى نمـــوذج للتفسير paradigme فرض نفسه على العقول، فأصـــبحت معـــاييره ومقاييسه هي المعايير والمقاييس الموجهة لكل بحث في الطبيعة (يفـــوت، س: 1989، 101). ويمكنـــنا الكـــشف عن هذا التحول على مستوى الـــبراديغم؛ عندما نجد أن فلاسفة القرن 17 ذوي النـــزعة الميكانيكية قد كرسوا

فكــرة عطالة المادة واستبعاد إمكانية تضمنها لقوى خفية بداخلها - وهو ما كان ســائدا في السابق - وعليه الإقرار بأن المبدأ الأول الذي يخضع له العالم في حركته هــو مــبدأ القصور الذاتي؛ أي مبدأ الجمود الذي ينص على أن الجسم يظل على الحال التي هو عليها ولا يتركها إلا باحتكاكه بأجسام أخرى (يفوت، س: 1989، 103). وتــبعا لــذلك سوف تتغير صورة الفيلسوف كمثال أو صورة مجردة إلى متفلــسف يعمل على تفعيل الفكر وتحريكه من سكونه وبناءا عليه ستتغير وظيفته الفلــسفية بالإضــافة إلى تجديده لأدواته المنهجية. وهنا تبرز أمامنا مشكلة حركية العلــوم والــتي هي مبرر في كل الأحوال لحركة الفلسفة، وهي آلية اهتم بفحصها العديــد مــن الفلاسفة ولن نجد أهم وأدق من الدراسة التي قدمها الأستاذ توماس كــون T. Kuhn حــيث يقول: "إن النظريات الحديثة لم تأت وليدة أفكار ثورية أضــيفت من خارج العلوم المضبوطة، بل على العكس لقد شقت طريقها عنوة في البحوث التي كانت تحاول في دأب إنجاز برنامج الفيزياء الكلاسيكية؛ أي أن هذه النظريات نبعت من داخل طبيعتها هي. ومن هنا برز السؤال كيف حدث ويحدث الــتحول الــثوري مــن الداخل؟ (كون، ت: 1992، 8). وهي قراءة تعمل على موضــعة العلم داخل النسيج الثقافي للإنسان، أي لم تعد النظرة إليه باعتباره إنتاج حــضاري مستقل بذاته؛ بل هو في تفاعل مستمر مع كل أشكال التفكير البشري وهــو محكــوم في ذلك بقوانين تضبط تطوره وذلك ما صاغه مؤرخو العلم في ما يــسمى بمنطق التطور العلمي. وقد أشار كون Kuhn إلى ذلك الاتجاه الذي ظهر مــن أجــل دراسة مظاهر اطراد التقدم العلمي والإجابة على الإشكالات الخاصة بمنطق التطور العلمي، والذي عُرف باسم علم العلم scientologie أو حكمة العلم scientosophie أو الدراسة التسجيلية للعلم scientographie (كون، ت: 1992، 10). وســواء أردنا ذلك أو لم نرد فإن هذه التخصصات هي في أصلها ممارسات فلــسفية داخل العلم فضلا عن إثراء العلم للفلسفة، ولمقاربة المسألة أكثر حاصرتنا جملــة من الأسئلة التي قد توجه انشغالنا هذا نحو غايته والتي هي طبعا رصد الآلية الــتي تشكلت بها علاقة الفلسفة بالعلم باعتبارها ضرورة حضارية فرضتها عوامل كــثيرة كان أبرزها التطور العلمي من جهة و"الحرج" الذي عانت منه الفلسفة من جهة أخرى... كيف تتمفصل العلاقة بين الفلسفة والعلوم؟ وإذا اعتبرنا إجرائيا أن

تلــك العلاقــة ضــرورية، فما مشروعية هذه الضرورة؟ إلى أي مدى استفادت الفلسفة من الثورات العلمية التي عرفها التاريخ؟ ما هي الآفاق الفلسفية التي تفتحها أمامنا فلسفة العلوم؟ وبالنظر إلى شساعة تاريخ الفلسفة وتعدد محطاته رأينا أنه من المــتعذر تتــبع ذلــك المسار بتفاصيله والكشف عن حركية العلم وما لازمها من صــيرورة فلسفية وعليه تعين لنا التركيز على واحدة من الفلسفات التي اعتمدت العلــم كقاعــدة أو بمعنى آخر كأرضية حتمية لها اقتضتها راهنية ذلك العصر. إنها تحديــدا فلــسفة كانط. وهذا ما يستفز لدينا بعض المطالب؛ كيف يمكن للعلم أن يؤســس المقولة المركزية المؤسسة paradigme لأي بناء فلسفي عموما، ولفلسفة كانط بوجه خاص؟ ما هي المقولة التأسيسية لفلسفة كانط؟ ما مدى تأثير الفيزياء الكلاسيكية (فيزياء نيوتن) على النسق الفلسفي الكانطي؟ هل يمكن أن تمثل فكرة تكــريس العلاقة بين الطبيعي والرياضي، الخلفية الثقافية وراء تمثل التصور الكانطي بخــصوص "التوفــيق" بــين المعقول والمحسوس؟ ما مفهوم المعقول intelligible والمحسوس sensible وما حقيقة العلاقة بينهما؟ ما هي الأدوات الإبستمولوجية التي وظفها كانط من أجل فحص المعرفة الإنسانية؟ أليس قوله بحدود العقل هو امتداد للخطــاب العلمــي القائم على مبدأ النسبية؟ ولأجل هذه الأغراض وانطلاقا من الأرضــية الــتي اســتحدثها كانط أنتج مشروعه النقدي الذي استهدف المعرفة الإنــسانية مــن حيث الأداة (العقل) ومن حيث موضوعات المعرفة والكشف عن الحــدود الــتي يقف عندها العقل معترفا بنسبيته. ولرؤية الأثر الفلسفي الكانطي ومــدى تعالقه مع علوم عصره قاربنا نظريته في المعرفة؛ إن هذه الأخيرة هي عملية تفاعــل بين الذات والموضوع وقد اختلف فلاسفة العصر الحديث بخصوص طبيعة ذلك التفاعل؛ فإما أن الموضوع هو الذي يصنع ويسمح بالتصور وبالتالي فلا توجد معــرفة قبلــية. وإما أن التصور هو الذي يسمح بالموضوع، وكانط يحدد لنا هذه العلاقــة فيقول: "إذا كانت جميع معارفنا تبدأ من التجربة، هذا لا يعني أنها تصدر عــنها كلية ذلك لأن حتى معرفتنا الصادرة عن التجربة هي تركيب مما نتلقاه من انطباعات حسية ومن ما تنتجه سلطتنا المعرفية" (Kant, E: 1993, 31) من خلال هــذا الــنص يتــضح لنا أن المعرفة عند كانط هي محصلة تركيب بين عناصر من التجــربة وأخرى من الفهم. كيف يمكن تحديد تفاصيل هذا التركيب؟ بمعنى آخر

كـيف أوجـد كانط هذه الإمكانية في التركيب؟ ما هي العملية المعرفية حسب كانط؟ فيجيب عن ذلك بأننا نملك جملة من التمثلات أو الأطر القبلية apriori التي بواسطتها نحكم على معطيات التجربة. سواء كانت تمثلات قبلية بسيطة وممثلة في الزمان والمكان أو تمثلات لمفاهيم قبلية مثل الجوهر والعلة. ومعطيات التجربة تخضع بالضرورة لهذه التمثلات القبلية؛ لذلك فمفهوم التعالي Transcendance هو تعبير عن مبدأ الخضوع الضروري للتجربة للتمثلات القبلية وتطبيق هذه الأخيرة عليها (Deleuze, G. G: 1963, 22).

مـن الواضح جيدا أن كانط يسلم منذ البداية أن تلك التمثلات القبلية لها علاقـة ضـرورية بمعطـيات الحس وتنطبق عليها وإلا فما الذي يضمن التلاؤم بيـنهما؟ فالمعـرفة بالأشياء تستدعي التلاؤم بين الفهم والحس (العظم، ص. ج: 1974، 34) هذا الاتفاق بين ما هو مجرد وما هو حسي ليس بالأمر الهين، لذلك فقد اهتدى كانط إلى حل يمكنه فك هذا التعارض وهو تصوره للمكان والزمان. هذا التصور الذي شكل همزة وصل بين الفهم المجرد والحس البحت (العظم، ص. ج: 1974، 34).

إن نظـرية المعـرفة الكانطية وصفها صاحبها بأنها أشبه بالثورة الكوبرنيكية. فـبعد أن حقق العلم النجاح في الربط بين مبادئ العقل ومعطيات الحس، صار من الضروري القيام بعمل كهذا في الفلسفة. كان يُعتقد في السابق أن المعرفة الفلسفية مطلقة، أي أن هناك أشياء قائمة بذاتها وثابتة والإنسان يدور حولها. لكن ذلك غير صـحيح، فليست الأشياء هي الثابتة؛ بل الشخص الملاحظ مثل ما صنع كوبرنيك Copernic عندما اعتبر أن الحركة العالمية يمكن ملاحظتها من مركز متحرك أيضا. وكذا أصبح العقل العارف هو المركز.

لقـد قامت العقلانية الدوغمائية على أن هناك اتفاق بين نظام الأفكار وبين نظـام الأشياء. لذلك فقد استبدل كانط فكرة هذا التناسق بين الذات والموضوع بمـبدأ الخضوع الضروري للموضوع لصالح الذات. وعليه فالإكتشاف الجوهري الذي حققه كانط هو أن ملكة المعرفة تعتبر بمثابة المشرّع (Deleuze, G: 1963, 23) وكأنـه إعلان بأن الإنسان هو المتحكم الأول في سير عملية المعرفة. ولكن إلى أي مدى يمكن أن تصل هذه الشرعية؟

مــــن المتعارف عليه أن الجهاز المفاهيمي الكانطي يتضمن العديد من المفاهيم، أهمها وليس على سبيل الحصر: الحساسية والفهم واللذان يعرّفهما "إذا كنا نسمي حــساسية، تلقي الذهن المعرفة، والقدرة التي يملكها لاستقبال التمثلات بشكل ما ففي المقابل نسمي الفهم تلك القدرة التي نملكها في صنع التمثلات..." (Kant, E: 1993, 76-77). مــــن الواضح وانطلاقا من فهمنا لهذا النص أن الإنسان في الأصل منفتح على العالم التجريبـــي، أي عالم الموضوعات التي من شأنها أن تؤثر فيه، بأن تترك فيه جملة من الانطباعات (Les impressions). والحدس يكون تجريبيا عندما يـــرتبط بهـــذا المستوى من الحساسية باعتبارها "القدرة على تلقي التمثلات بفضل الـــصورة الـــتي بواسطتها نتأثر بالموضوعات" (Kant, E: 1993, 53) وانطلاقا من هـــذين النـــصين فحـــساسيتنا غير قادرة على صنع موضوعاتها بل تستمدها من التجربة. لكن كيف يصبح هذا التأثر معرفة؟

إن إعـــادة قراءة النص الأول توضح لنا أنه في مقابل الحساسية التي تأثر هناك الفهم (L'entendement) الذي يفكر. فإذا كانت الحساسية تزود المعرفة بالحدوس فـــإن الفهـــم يمدّها بالمفاهيم (Benjaballah, H: 1997, 104). وقد حدد كانط وظـــيفة الفهـــم بقوله: "إن أثر الفهم يتمثل في تجميع التركيب العفوي للتخيل في شـــكل وحـــدة المفهوم" (Kant, E: 1993, 8). فالفهم هو الذي يُكيف بمجموع الـــتأثيرات التي يتلقاها الإنسان والتي تأتي في صورها الخام وينظمها. كيف يتم هذا الترتيب والتنظيم؟

هـــناك مادة حسية ولدينا أيضا كيفية لتلقي هذه المادة. فيرى كانط أنه توجد مـــع مـــادة الحدس الحسي صورة للحدس الحسي. فإذا كانت المادة مستمدة من التجربة، فالصورة تكون قبلي (a priori) أي قبل التجربة والتي يحددها في صورتي: الـــزمان والمكـــان. هذان المفهومان تم تناولهما مع نيوتن باعتبارهما مطلقين وثابتين حتى وإن اختلفت جميع العناصر المادية. رغم تأثر كانط بفيزياء نيوتن إلاّ أنه يخالفه في هـــذا التصور فيعلن بأن الزمان والمكان نسبيان، وإلى نفس الرأي يذهب ليبنيز فـــيرى أن المكـــان يحقق نظام الأشياء فهو علاقة للأشياء بعضها البعض، وإن كان هـــناك وجـــود مـــستقل عن الأشياء (يقصد المكان) فلن نجد سببا كافيا لتبريره في"أفضل العوالم الممكنة" (Le meilleur des mondes possibles)، كذلك الأمر

بالنسبة للزمان (Benjabellah, H: 1997, 14) ومع هذا فالاتفاق بين كانط وليبنيز بخصوص المسألة لم يدم طويلا. فإذا كان كل من الزمان والمكان عبارة عن علاقات ذات طبـيعة عقلـية منطقـية لدى ليبنيز، فهما عند كانط أيضا علاقات لكنهما علاقات معطاة أي أنها تتصل بعالم الأشياء، حيث أنها تقوم في العقل وتتأثر بطبيعة حـساسيته للموضوعات، ليست مفارقة بإطلاق للذات العارفة، بل على العكس يـؤكد كانط أنه لا يمكن الحديث عن المكان إلاّ من وجهة نظر الإنسان (العظم، ص. ج: 1974، 45). والقول بقبلية المكان لا تعني أنه فطري ولا أنه متقدم زمانيًا، وإنمـا معـناه أنـه ملازم للتجربة الإنسانية ولا يمكن عزله عن الظواهر الإنسانية. فالقبلـي هو ما لا يمكن الاستغناء عنه، وقد صاغ كانط قبلية المكان اعتمادا على حجـة ميتافيزيقية. وهي أن المكان صورة قبلية الإحساس، وتندرج تحته ما لا نهاية من الأمكنة وهو ضروري لتكون المعرفة ممكنة وحجة "ترانساندانتالية" وهي القول بقبلية المكان لا يعني أنه بالا مكان معرفة الأشياء في ذاتها بل الظواهر فقط. فالمكان لـيس شيئا في ذاته (Noumène) وليس صفة الأشياء في ذاتها بل هو حدس قبلي بإمكانـه تبريـر أحكام الهندسة بأن تكون قبلية وتركيبية في نفس الوقت. وعليه فيمكننا الحديث عن أحكام قبلية وتركيبية في آن واحد شرط أن تعبّر هذه الأحكام عـن الظواهـر (Phénomènes) ولـيس عـن أشياء في ذاتها "إن الفهم يحد من الحـساسية، وإلاّ تجـاوزت مجالها الخاص، ويحذرها من أن تطمح إلى العمل على الأشياء في ذاتها، لكن فقط على الظواهر" (Kant, E: 1993, 247) من الواضح أن عمـل العقل كما يراه كانط ليس بناء المعرفة فقط، وإنما مهمته أيضا وضع الحدود والالتزام بها، وهذا ما عبرت عنه فلسفة كانط النقدية.

مـن أبرز الانشغالات التي ميزت الفلسفة الكانطية، وعبرت عن خصوصيتها ذلك المشروع النقدي الذي أصبح يؤرخ بواسطته لحياة كانط بالمرحلة النقدية، أما إذا حاولنا تتبع مسار هذا المشروع وانطلاقا من نظريته في المعرفة عندما يحدد مجال عمل الحساسية"... والحساسية بالنسبة لمجالها، وأقصد حقل الظواهر التي هي محددة أيـضا بواسطة الفهم بالشكل الذي لا تمتد فيه إلى الأشياء في ذاتها، وإنما بالطريقة التي تظهر لنا الأشياء بها" (Kant, E: 1993, 226) وعليه فموضوعات التجربة التي يتـناولها الفهـم هـي في الحقـيقة ظواهر. والظاهرة عند كانط لا تعني المظهر (

Apparence)، بل هي الظهور الخاطف السريع (Apparition). فالأول قد يتجاوز الزمان والمكان، أما الثاني فيعبّر عن الحضور في كليهما، لذلك فالزمان والمكان هما صور كل ظهور ممكن باعتبارها الصور القبلية للحدس (Deleuze, G: 1963, 14).

وبهـــذا فقـــد وضع كانط مجالا للمعرفة الإنسانية وذلك وفق ما يحدد العقل بـــصورة القبلـــية. مـــن الملاحظ أن الكانطية بلورت مفهوما جديدا للنقد مغايرا للأشـــكال الـــتي عـــرفناها في تاريخ الفكر، فهو ليس الدحض أو مجرد إشارة إلى الـــنقائص لا بـــد من تفاديها أو إحصاء لأخطاء لا بد من إصلاحها، أو أوهام من الـــضروري تجاوزهـــا. فهو غير ذلك كله. إنه عملية معمقة تستهدف بناء ما هو ممكن من المعارف بمعنى آخر إنه العمل من أجل الكشف عن القول الذي لا أساس له والدلالة على مواطن ضعفه وسطحيته (بن جاب الله، ح: 1999، 93) وفي كل الأحـــوال وإن كـــان تصورنا للنقد الكانطي بصورة إجرائية، لا بد من الاستعانة بـــرؤية كانط نفسه إلى النقد والتي يحاول فيها حصر طموحاته وتحديد غاياته. "أنا أريـــد من هذا نقدا للمؤلفات والمناهج، ولكنه نقد لسلطة العقل أو مقدرته بصفة عامـــة، بالنسبة لكل المعارف التي يمكنه الوصول إليها بمعزل عن التجربة، وبالتالي حـــل الـــسؤال المـــتعلق بإمكانية أو عدم إمكانية وجود ميتافيزيقا عامة، وتحديد مصادره ومداه وكذلك حدوده، وهذا كله وفق مبادئ" (Kant, E: 1993, 7).

قـــام كانط بالعودة إلى كل الأخطاء التي فصلت العقل عن ذاته في استخدامه بعـــيدا عن التجربة بمعنى أنه أراد يكشف مقدرة العقل في إدراك المعارف بمعزل عن التجـــربة أي البحث في مقدرة العقل المحض (الخالص: La raison pure). عقل لا يدين لا إلى التجربة ولا إلى الحضارة. وحتى إذا أخلص العقل الخالص لما يملك وجد نفسه يعيش وضعا مأساويا فحسب كانط: "أنه من قدره (destinée) أن يكون في ضـــرب من ضروب معارفه مرهقا لأسئلة لا يستطيع تفاديها، لا يستطيع لها دفعًا لأنها أسئلة تتجاوز كل التجاوز استطاعة العقل الإنساني" (Kant, E: 1993, 5). أول ما يميزه هو هذا التقابل بين الإرادة والاستطاعة، فهو يريد أن يعرف جميع الحقائق لأنه عقل طموح ومتطلع، لكنه مع ذلك لا يملك القدرة على تخطي حدوده ومداه. هذا التقابل – أو بمعنى آخر هذا التناقض – بين الإرادة والاستطاعة سبب جوهري في مأساة العقل أو أزمته. والمؤلف الكانطي "نقد العقل الخالص" كان من أجل هذا

التناقض أمام العقل الإنساني. ومن بين الأسئلة التي يطرحها كانط في مؤلفه: هل يمكن للأنا المتعالي أن يؤسس ميتافيزيقا تمكنه من الخروج من وضعه المأسوي؟ وهل بإمكانه الإجابة عن الأسئلة التي تواجهه؟ وطبعا إجابته ستكون من ذاته لأنه لن يطلب العون من الخارج وإلاّ فقد استقلاليته وحريته.

بناء على ما سبق فإن مطلب: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ليس سؤالا يطلب منا تمديد قدرة العقل أو مدها بعون خارجي، وإنما تحديد الاستطاعة الفعلية له عبر التمييز بين ما يعرف وما يعلم. فما الفرق بين savoir وconnaître؟ المعرفة هي مجموع القضايا التي تحدد موضوعات علمية، وهذه القضايا متكونة من تأليف بين حدوسات ومفاهيم. فالحدوسات قائمة في الحساسية (الزمان والمكان)، والمفاهيم هي تصورات يؤسسها الذهن البشري. فهذه المعرفة في متناول العقل الإنساني وهي ما يسميها كانط بعالم الظواهر. أما مجال ما هو موضوعا للعلم فهو يتضمن أفكارا لا تقابلها حدوسات كالحقائق الإلهية أو الرؤى والخيالات لا يصل إليها إلاّ المختارون من عباد الله (Les visionnaires). هذا النوع من الأفكار لا يقبل التموّضع أي لا تملك موضوعات تقابلها في الواقع، فهي ما فوق موضوعية (Transobjectif). هذه الأفكار المجاوزة لقدرة العقل يصفها كانط بالنومينات (Nouménes).

إن هذه المهمة التي استهدفت حصر مجال عمل العقل وهي على أية حال ليست بالسهلة من صميم العقل نفسه الذي أعلن استقلاليته، وهذا النقد المحايث (Immanent) للعقل، وصفه دولوز (Deleuze) بأنه يعبر عن عبقرية كانط، فهو ليس نقدا موجها من العاطفة أو التجربة بل من العقل نفسه (Deleuze, G: 1962, 104). فلن نبحث داخل العقل عن أخطاء جاءت من خارجه، من الحواس أو من الانفعالات، وإنما هي أوهام واردة من العقل كما هو. لذلك فسيمثل العقل أمام محكمة العقل ليكتشف إمكانياته فيستغلها ويعرف حدوده فيلزمها، لهذا اعتبرت النقدية الكانطية نفسها موقفا فلسفيا يتجاوز الوثوقية (Dogmatisme) من جهة والريبية (Scepticisme) من جهة أخرى (بن جاب الله، ح: 1999، 93).

فالوثوقية أعطت الإطلاق للعقل، باعتباره لا يقف عند حد من الحدود، كما قامت الريبية بإنكار إمكانية العقل حتى في إدراك بعض المعارف الممكنة، وبهذا

الاعتــبار تنفرد النقدية بالبرهنة على حدود العقل، هذه الحدود ملازمة له، وبالتالي فعندما يقف عندها فإنما يخلو بنفسه ويخلص لها. لهذا السبب نجد أن مفهوم الحد (Limite) عند كانط يخلو ويتجرد عن كل معنى رقابـــي كالذي تراه الريبية والذي يتسلط على العقل من الخارج (Kant, E: 1993, 521).

بعـــد هذه المقاربة النسبية للفعل النقدي كما جاء به كانط يمكننا أن نتبين ذلك الحضور القوي للخطاب العلمي داخل النسق الكانطي؛ حيث آمن في نظريته للمعرفة بأن الطبيعة محكومة بقوانين لا يمكن تجاوزها. بل من الضروري فهم هذا النظام فهما علمـــيا دقيقا بعيدا عن الخرافة والوهم وأن العقل الإنساني لا يكتفي بالمشاهدة؛ وإنما يـــتفاعل مـــع تلك المعطيات وفق شروط إمكانه. وليس هناك أدل مما ذهبنا إليه في نظريته المعرفية من أن مرجعه النظري العلمي هو الفيزياء النيوتونية التي اعتبرها معلما موجها لفلسفته أو معيارا للممارسة الفكرية الصحيحة. وهكذا نجد أنفسنا نسلم بأن الممارســـة الفلسفية في علاقة تكوينية مع العلوم هي أشبه بعلاقة الشارط بالمشروط؛ بحـــيث لا تنشأ الفلسفة بصورتها النظرية إلا مستندة إلى أرضية علمية. ويترتب عن هـــذه القـــناعة أن يُكـــتب تاريخ الفلسفة في نشأتها أو تحولها وفي اتصال حلقاتها أو انفـــصالها انطلاقا مما يشهده المجال النظري العلمي من إنشاءات وثورات (بن جاب الله، ح: 1999، 41). ومـــثل هذه النتيجة لا تعد مسبة للفلسفة أو إنقاصا من شأنها؛ بـــل على العكس هو إنقاذ لها من الانغلاق وتحرير لنظرياتها من النـــزعات الفردية. والـــتي طالمـــا حـــولت الخطـــاب الفلسفي إلى جدل لامتناهي بين الفلاسفة حول إشكالات أقل ما يقال عنها أنها لاتاريخية؛ أي خارج الزمان والمكان.

إن انـــشغالنا بتقفـــي أثر العلوم في الفلسفة الحديثة على الخصوص، لا يعني استعلاء العلم على الفلسفة بحيث كان لنيوتن أيضا فلسفة وهي واضحة من عنوان مـــؤلفه "المـــبادئ الرياضـــية للفلـــسفة الطبيعية" وما يبرر هذا تصريحه بأن القيام بالـــتجارب أمـــر أساسي في الفيزياء لكنه لا بد من ترييض الظواهر الطبيعية ومن البحث عن عللها خاصة الفاعلة منها (بشتة، ع: 1995، 108). ومن ناحية أخرى لا يمكن إنكار مهمة الفلسفة بالنسبة للعلم فهي تعمل على إحياء الذاكرة العلمية، فالعلم كما يقول هيدغر لا يفكر في ذاته، إنه لا يُعنى كثيرا بذاكرته ولا يلتفت إلى ماضـــيه فهو يتجه دوما نحو المستقبل من أجل المزيد من التقدم والاكتشاف. وعلى

أيـــة حال إذا كان العلم لا يفكر في ذاته، فإن الفلسفة هي التي تتكفل بهذا العبء وتضطلع بالتفكير في ذات العلم... في منهجه ومنطقه وخصائص المعرفة وشروطها وطـــبائع تقـــدمها وكيفياته وعوامله (الخولي، ي. ط: 2000، 10). وبالطبع تهتم بعلاقاته مع المتغيرات المعرفية الأخرى والعوامل الحضارية المختلفة.

إذا كانـــت الفلـــسفة منذ نشأتها عبارة عن جملة من المحاولات لإعطاء رؤية للعـــالم، هـــذه الأخيرة تتأثر بشكل أو آخر بالإطار الثقافي العام الذي يتواجد فيه الفيلـــسوف، وإذا كان العلم هو الآخر يبحث دوما عن معنى للوجود حيث ينتقل الإنـــسان به من اللامعنى إلى المعنى، فإن هذه المقاربة تجعلهما يرتبطان إما بضرورة تاريخـــية أو بعلاقـــة لزومية تقتضيها وحدة الغاية (قراءة العالم) ومفهوم الضرورة التاريخية سيفتح أمامنا مجالا واسعا وهو أن نشأة الفلسفة ليس في صورتها النسقية، وإنما كممارسة لفعل التفلسف، كالتساؤل عن أصل الوجود ومادته، وغيرها كان مع أحد أهم حكماء وهو طاليس (Thalès) والذي كان أول من استخدم مفهوم العقـــل (logos)، يقـــول كانط: "أول من أدخل استخدام العقل استخداما نظريا ونـــسبت إليه أولى خطوات الذهن البشري في الثقافة العلمية هو "طاليس" مؤسس المدرسة الأيونية، وقد اُعتبر فيزيائياً رغم أنه رياضياً. إن الرياضيات هنا كشأنها في أماكن أخرى سبقت دائما الفلسفة" (Kant, E: 1970, 29).

معـــنى هذا أن أسبقية الرياضيات على الفلسفة، وكأنها تجعلها ممكنة أو بمعنى آخـــر كـــأن الرياضـــيات هي المخبر الذي تبلورت فيه بادئ الأمر تلك الممارسة الفكـــرية النظـــرية التي تحولت بالعقل من استخدامه العامي الحسي إلى استخدامه النظـــري المجرد (بن جاب الله، ح: 1999، 29) ولا تقوم للفلسفة قائمة بدون هذا الـــتحول وإلا أصـــبحت مجرد "كلام أسطوري"، حيث كانت تبحث عن الثابت وراء التغير، أما اليوم فقد أمدها العلم بفكر جديد جعل هذا التغير نفسه هو طبيعة الأشـــياء وحقيقتها، وهذا ما جعلها تجاري العلم وتوازيه في منحاه؛ أو كما يقول ريـــشنباخ: "لم تعد الفلسفة قصة أناس حاولوا عبثا أن يقولوا ما لا يمكن أن يقال بـــصورة مجازيـــة أو بتراكيب لفظية لها صورة منطقية وهمية. بل إن الفلسفة هي التحلـــيل المنطقـــي لجميع أشكال الفكر البشري، ومن الممكن التعبير عما تود أن تقوله بعبارات مفهومة... (علي، ح: 1994، 210).

## المصادر والمراجع:


1. باشلار، غاستون (1984): العقلانية التطبيقية، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
2. بـــرينتون، كرين (1984): تشكيل العقل الحديث، د. الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
3. بـــشتة، عبد القادر (1995): الإبستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، ط1، بيروت، دار الطليعة.
4. بن جاء بالله، حمادي (1999): العلم في الفلسفة، ط2، تونس، دار سراس للنشر.
5. بوشنسكي، ج. (1992): الفلسفة المعاصرة في أوربا، د. ط، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
6. جـــلال العظم، صادق (1974): دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، د. ط، بيروت، دار العودة.
7. الخـــولي، يمـــنى طريف (2000): فلسفة العلم في القرن 20، د. ط، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
8. ديكارت، رينيه (1991): مقالة الطريقة، تر. جميل صليبا، د. ط، الجزائر، دار موفم للنشر.
9. زكريا، فؤاد (1978): التفكير العلمي، د. ط، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
10. علي، حسين (1994): فلسفة هانـــز ريشنباخ، ط1، مصر، دار المعارف.
11. كون، توماس (1992): بنية الثورات العلمية، د. ط. الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
12. يفـــوت، سالم (1989): الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربـــي.

1. Ben Jaballah, Hamadi (1997): Le fondement du savoir dans la critique de la raison pure, Tunis: Les éditons de la Méditerranée.
2. Deleuze, Gilles (1962): Nietzsche et la philosophie, Paris, PUF.
3. Deleuze, Gilles (1963): La philosophie critique de Kant, Paris, PUF.
4. Kant, Emmanuel (1970): Logique, Paris, PUF.
5. Kant, Emmanuel (1993): Critique de la raison pure, Paris, PUF.

# ماهية العلم وسؤال التقنية
# عند هيدغر

كرد محمد

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر، الجزائر

**الملخص:**

عـــرف مـــارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976) بكونه مفكر "الكيـــنونة"، زاول بداية من سنة 1909 دراساته في اللاهوت، ثم تلقى دروسا في الرياضـــيات والفلـــسفة والعلوم الطبيعية والتاريخ، نشر سنة 1927 كتابه الشهير "الكينونة والزمان" être et temps.

قـــام هيدغر باستعادة سؤال فلسفي قديم، طرحه أرسطو: ما الوجود؟ وكان الجـــواب هـــو ذاتـــه الذي قدمه أرسطو Aristote في مؤلفه: الميتافيزيقا، وهو أن الوجود يقال على أشكال مختلفة.

وتساؤلات هيدغر التي يعود من خلالها باستمرار إلى تاريخ الفلسفة، لا يمكن بـــأي حـــال مـــن الأحوال أن تصنف ككتابات تاريخية تبتعد عن الواقع وحاضر الإنسان ومعيشه، فعندما يستعيد هيدغر سؤالا فلسفيا قديما، فهو يتساءل أولا وقبل كـــل شـــيء عـــن ماهية الإنسان، وبالأخص عن ماهية العلم وماهية العالم التقني le Monde Technique الـــذي ينتمي إليه إنسان اليوم، وبذلك يكون كل تساؤل عـــند هيدغر يتخذ له كموضوع وجود وواقع الإنسان الراهن الذي يشكل امتدادا للتساؤل الميتافيزيقي القديم الذي بدأ مع فلاسفة اليونان أفلاطون وأرسطو.. وهو: ما الوجود؟

إن مـــا سينـــصرف إليه اهتمامنا في هذا البحث هو تناول موقف هيدغر من مـــسألة العلم التقنية، وبالتالي الميتافيزيقا والحداثة. إن الفلسفة اليوم تحتاج أكثر مما

مـــضى إلى البحث عن أساسها الانطولوجي. هذا الأساس الانطولوجي الذي لن يكـــون شـــيئا آخر غير التفكير اليوم في كل من ماهية العلم وماهية التقنية. ففيم تكمـــن ماهية العلم الحديث؟ وأي مفهوم لكل من الموجود والحقيقة يؤسس لهذه الماهية؟.

## 1- ماهية العلم الحديث:

لا يمكن اعتبار العلم، في نظر هيدغر، اختراع حديث، وباعتباره يمثل الظاهرة الرئيسية للأزمنة الحديثة، فهو يعني أنه دخل مرحلة جديدة من تاريخه، ترتبط أساسا بالقرن 17م.

وإذا أردنـــا أن نفهـــم ماهية العلم الحديث، يقول هيدغر في محاضرته "عصر تـــصورات العالم" (نشر هيدغر هذه المحاضرة سنة 1950 في كتابه المتاهات بمدينة فـــرانكفورت): "إننا عندما نستعمل اليوم كلمة "علم" نقصد بها شيئا مخالفا تماما لكل من المذهب والعلم في العصر الوسيط وللابستيمي الإغريقي. فالعلم اليوناني لم يكن أبدا علما دقيقا، وذلك لأنه - في ماهيته - لم يكن بإمكانه، سواء من حيث قدرتـــه أو حاجته، لأن يكون كذلك. لهذا السبب ليس من المعقول أن نقول أبدا بـــأن "المذهب الغاليلي" لقانون العطالة صائب، وأن نظرية أرسطو التي تقول بأن الأجسام الخفيفة تحن إلى الأعلى خاطئة" (هيدغر، م: 1995، 140).

يتبين أن كل تمييز يمكن أن يقيمه المرء بين العلم الحديث والعلم القديم، من خلال الفرق في الدرجة ومن حيث التقدم، أمر لا مبرر له، باعتبار أن ماهية كل منهما مختلفة عـــن الأخـــرى، فلكل لفترة مفاهيمها الخاصة ومسلماتها، إن المفهوم الإغريقي لطبيعة الأجـــسام والمكـــان، وللعلاقـــة التي تربط بينهما، تقوم على تفسير مختلف لمفهوم "الكائن"، يتبع ذلك وجود رؤية ومسائلة مختلفة للواقع (هيدغر، م: 1995، 141).

الظاهرة الأساسية للعلم الحديث هي البحث، وتكمن ماهية البحث في ارتباط المعرفة التي تخص الطبيعة بخطة محددة سلفا، والخطة هي التصميم الذي يعين مسبقا كل ما يحدد ويقود إلى المعرفة.

ولتوضـــيح هـــذه الصورة يقدم هيدغر نموذجا عن أقدم العلوم الحديثة، وهو الفيزياء الرياضية.

إذا كانت الفيزياء الحديثة تطبق الرياضيات، فهذا يعود أساسا لكون الرياضيات خاصية موجودة فيها قبليا (Sinclair, M: 2006, 38)، إن أصل كلمة رياضيات إغريقي، وتدل على ما يعرفه الإنسان سلفا في محاولته فهم الكائن، أي حينما يدخل في علاقة مع الموجودات.

إن محاولة الفيزياء الحديثة تفسير ومعرفة الطبيعة بشكل رياضياتي، إنما يعني أنها قد وضعت أمامها شيئا (الكائن)، وحددته بشكل معروف قبليا، وهذا التحديد المسبق في نظر هيدغر هو ما يشكل تصميما ومنفذا لما سيظهر (الواقع). "الفقرة 363 الوجود والزمان" (Heidegger, M: 2005, 275).

فكل علم يتأسس على تصميم معين لمجال محدد يكون بالضرورة علما، تقوم، إذن، ماهية العلم الحديث في ما يسميه هيدغر بمشروع ترييض الطبيعة Géomètrisation de l'espace، ظهرت البدايات الأولى لهذا المشروع سنة 1623 عندما أكد غاليلي في قولته الشّهيرة: "إنّ الطّبيعة مكتوبة بلغة رياضيّة وحروفها هي المثلّثات، الدّوائر وأشكالا هندسيّة أخرى بدون وساطتها يستحيل فهم كلمة واحدة"، بدءا من القرن 17 يكفّ موضوع العلم عن أن يكون الكيف المدرك ليصبح الكمّ المقاس. يقول ألكسندر كويري في ذلك: "إن ما كان على واضعي العلم الحديث، ومنهم غاليلي، أن يصنعوه ليس نقد بعض النظريات الخاطئة ومقاومتها بغية تصحيحها واستبدالها بنظريات أفضل،... لقد كان عليهم أن يجددوا بنية ذكائنا نفسه، فيعيدون صياغة مفاهيمه ويراجعونها ويتصورون الوجود على نحو جديد ويبلورون مفهوما جديدا للمعرفة ومفهوما جديدا للعلم بل كان عليهم أن يستبدلوا موقفا إلى حد ما طبيعيا، هو موقف الحس المشترك، بموقف آخر لا علاقة له البتة بالموقف الطبيعي"، أي - ترييض (هندسة) الطبيعة وبالتالي ترييض (هندسة) العلم -.

قام غاليلي بإقصاء الطّبيعة القديمة المتألّفة من جواهر، أشكال وكيفيّات، وعوّضها بطبيعة جديدة متكوّنة من ظواهر لها صبغة كمّية، وبذلك سيتغيّر معنى البحث العلمي. فالفيزياء الكمّية لم تعد لها أيّ صلة تربطها بفيزياء أرسطو الكيفيّة.

لا يمكن أن نعتبر هذه الصورة قضية علمية، بل هي عرض لمبدأ، هي تجاوز ميتافيزيقي لصورة الطبيعة ذاتها، إن العلم الحديث بهذا الشكل يحرض الواقع، إنه

يـــستنطقه لكي يتجلى في صورة أسباب ونتائج، أي أن يتجلى في قوالب رياضية وهـــذا ما يسمى بالقانون والنظرية. ".. أن الأحداث لا يمكنها أن تتجلى بوضوح كمـــا هي، أي بالضبط كأحداث، إلا في أفق القاعدة والقانون. بهذا يكون البحث في مجـــال الطبـــيعة من خلال الأحداث إثباتا وإقرارا بهذين الأخيرين، أي بالقاعدة والقانون" (هيدغر، م: 1995، 145).

لا يـــتخذ العلم موضوعا له ما يظهر وما هو متجلي، إن موضوعه ليس شيئا أكثر من كونه نتيجة لفرضية منهجية.

لقد أصبح الإنسان باعتباره ذاتا (في ميتافيزيقا ديكارت وكانط) هو الموجود الذي يتأسس عليه كل موجود، سواء في كيفية وجوده أو في حقيقته، وأصبح تبعا لـــذلك العـــالم (الكـــون) من حيث هو تصور ما يمكن لنا أن نمتلك فكرة عنه، فالموجـــود في كليـــته لا يمكن أن يكون موجودا إلا إذا تم إيقافه وتثبيته من طرف الإنـــسان في التمـــثل. "فبحـــصول الحدث الذي صار معه "العالم صورة مدركة" اكتملت السيطرة على الموجود في كليته بشكل حاسم، وأصبح البحث عن كينونته والعثور عليها يتم في كينونة - الموجود - المتمثلة" (هيدغر، م: 1995، 163).

يقـــول ديكارت، معيداً تقريبا ما سبق أن قاله ابن سينا: "من السهل علينا أن نفترض أنه ليس هناك إله ولا سماء ولا أرض، وأننا بدون جسم، ولكننا لا نستطيع أن نفتـــرض أننا غير موجودين، عندما نشك في صحة هذه الأشياء كلها، إذن من غير المستطاع لنا أن نفترض أن ما يفكر غير موجود بينما هو يفكر [...] أنا أفكر إذن أنـــا موجـــود، وبالتالي فهي أولى القضايا التي تمثل لإنسان يقود فكره بنظام، وهي القضايا يقينا" (سبيلا، م؛ بنعبد العالي، ع: 2001، 49).

سيكون هذا القول، بمثابة إعلان عن بداية لحظة جديدة في تاريخ الميتافيزيقا، هـــي لحظة ميتافيزيقا الذاتية (Subjectivité)؛ أصبحت الذات ولأول مرة، تُطرح بوصـــفها أنا مفكرة، لها الثقة التامة في قدراتها الطبيعية، التي تمكنها من التعامل مع الأشياء، بوصفها موضوعات تقابل ذاتاً تتمثلها.

يتـــضح لنا إذن، أن "الأنا المفكرة" أصبحت أساس وجود الموجود، باعتباره جوهـــراً فكرياً قبلياً، فحامل الوجود الأنطولوجي ومقومه هو الفكر، وبهذا تكون الفكـــرة الميتافيزيقية الديكارتية قد أفقدت الوجود أسبقيته، فلم يعُد الوجود يحتل

الـصدارة، لقد أصبح في ظل هذا التصور تابعاً للفكر، لا يستمد واقعيته من العالم الخارجي، بل نلتمسها في ثنايا الفكر أو الأنا.

كمـا أن ميتافيـزيقا كانط ليست إلا فلسفة ترانسندنتالية، فلسفة تبحث في الـشروط التي تجعل من الموجودات موضوعات للذات ومن ثم تعمل على بناء ما يسمى بنظرية المعرفة. وإذا كان كانط قد اهتم بميتافيزيقا الموضوع، أي رد الموجود إلى موضوع، فإن الموضوع، في النهاية، يعد موضوعا للذات.

مـا يميز هذا العصر، إذن، هو تحول "العالم" إلى صورة مدركة، لا يكون فيها الموجـود موجودا إلا من خلال التمثل، وهذا ما لم يكن ممكنا في العصر الوسيط، لأن الموجود هو ما خلقه الخالق، ويكون الموجود موجودا بقدر ارتباطه وتفاعله مع علـته الفاعلـة. أمـا بالنسبة للعصر الإغريقي، فإن الموجود لا يكون موجودا إلا بارتـباطه بالوجـود، وهـذا ما تعبر عنه عبارة بارمينيدس التي تقول: "إن كينونة الموجـود تنتمي إلى الوجود وتتحدد به". فالموجود لا يتمثل وجوده فقط في كون أن الإنـسان قد نظر إليه، بمعنى أنه قد تمثله في شكل إدراك ذاتي، فالموجود انفتاح وانكـشاف، هـو ما ينفتح من تلقاء ذاته (الخالق في العصر الوسيط، الوجود في العـصر الإغريقـي العظـيم)، وهكذا نرى أن فكرة "الوجود" (L'être) شغلت المفكـرين اليونانـيين الأوائـل، ومـثلث القضية الأساس في فلسفتهم، و لم تكن الميتافيزيقا منذ أن ظهرت في لحظتها الأولى، تبحث في الموجودات الجزئية، في هذا الـشيء المشار إليه كهذه الورقة التي أكتب عليها الآن، أو هذه الشجرة التي أراها أمامي، ولكنها كانت ولا زالت بحث في الوجود، بحث يتجاوز الموجود الحسي إلى الموجود الكلي مجرداً عن صفاته التي يتعلق بها، وعن أشكاله التي تُحمل عليه.

يتضح أن مفهوم التمثل الحديث يختلف كليا عن مفهومه كما تجلى في الخبرة اليونانية.

لا يـشكل العلـم إلا أحد أوجه الأزمنة الحديثة، إن ظاهرتها الأساسية هي التقنـية، يقول هيدغر: "إن الوضعية الأساسية للأزمنة الجديدة هي الوضعية التقنية" (Heidegger, M: 1985, 31). ليـست التقنية مجرد تطبيق للعلوم الرياضية في مجال التطبـيق، فالتقنية على خلاف ذلك تحويل مستقل للعلوم الرياضية، بشكل أصبح معه التطبيق هو الذي يلتمس توظيف العلوم الرياضية للطبيعة في مجالها.

## 2- ماهية التقنية:

### أ - من التقنية إلى ماهية التقنية:

يـــؤكد هيدغـــر في بدايـــة محاضرته "مسألة التقنية" والتي نشرت في مؤلفه "محاضـــرات ومقالات" سنة 1954، على ضرورة التمييز أولا وقبل كل شيء بين التقنية وماهية التقنية، إذ أن التقنية ليست هي ماهية التقنية، أو لنقل أن ماهية التقنية ليـــست هي أبدا شيئا تقنيا، "لم يكن للتقنية، عند هيدغر، معنى تكنولوجي، بل إن لها دلالة ميتافيزيقية، إنها هي التي تميز العلاقة التي يقيمها الإنسان الحديث مع العالم الذي يحيط به، ليس الوضع الأساسي للأزمنة الحديثة بوضع تقني لأننا نجد في هذه الأزمنة آلات بخارية سيتبعها بعد حين المحرك الانفجاري، بل على العكس من ذلك هاتـــه الأشـــياء من هذا القبيل متوفرة في هذا العصر، لأنه عصر تقني" (بوتو، آ: 2004، 20) إن التقنية، إذن، كما يتحدث عنها هيدغر، ليست هي الآلات التقنية، بقـــدر ما هي ذلك الموقف التقني، لأن ماهية التقنية ليس شيئا تقنيا بل هي موقف وميتافيـــزيقا، أي نمط لعلاقة الإنسان بالأشياء المحيطة به. وعندما نقول بأن عصرنا هـــذا عصر تقني فليس لأنه حافل بالآلات، بل إن الأشياء التقنية ذاتها تأخذ دلالتها من الماهية التقنية للعصر.

فالخلط الذي نقع فيه اليوم هو نتيجة عدم قدرتنا على التمييز أساسا بين ماهية الشيء وبين محاولة الإجابة على: ما هو الشيء؟ إن التفكير في ماهية الشيء لا يعني أبدا توجيه النظر نحو الشيء للكشف عن خصائصه وصفاته وهيأته..، فعندما نفكر في الماهـــية، فمعـــنى ذلـــك التفكير في ما حددته الميتافيزيقا كمعالم تجعل الوجود يكشف عن وجهه بهذا الشكل أو ذاك.

عـــندما نسأل ما التقنية؟ فإن ذلك يكون بمثابة رسم للطريق المؤدي إلى ماهية التقنية، إن الجواب الأقرب إلينا، هو بالتأكيد اعتبارها أولا وسيلة نمتلكها من أجل تحقـــيق بعض أهدافنا ومصالحنا، وعلى أنها ثانيا فاعلية إنسانية بامتياز، هذا المفهوم هـــو ما يسميه هيدغر بالمفهوم الأداتي والأنتروبولوجي، "التقنية هي وسيلة وفعالية إنسانية" (هيدغر، م: 1995، 44).

رغـــم مـــا تحمله هذه الإجابة من دقة في التصور، إلا أنها في نظر هيدغر لا تكفي للكشف عن ماهية التقنية، "هذا التمثل الأداتي للتقنية هو حقا دقيق، بيد أنه

رغم ذلك ليس صحيحا، بمعنى أنه لا يكشف بعد عن ماهية التقنية" (بوتو، آ: 2004، 20). ويقول هيدغر: "إن ما هو دقيق فقط لم يصل بعد إلى كونه هو الحقيقي. هذا الأخير هو وحده الذي يضعنا في علاقة حرة مع هذا الذي يخاطبنا انطلاقا من ماهيته الخاصة" (هيدغر، م: 1995، 46).

ستكون التقنية في ظل هذا التصور الشائع وسيلة بيد الإنسان يوجهها وفقا لمصالحه وأغراضه، وسيكون بالتالي الحديث عن ضرورة التحكم في التقنية، كلما هددت بالانفلات من مراقبة الإنسان، فهناك إذن، إرادة في أن نكون سادة على التقنية.

لكن إذا لم تكن التقنية في ماهيتها وسيلة وأداة، فهل سيكون من الممكن الحديث عن إمكانية للتحكم فيها؟

للاقتراب من ماهية التقنية، استلهم هيدغر طريقا مغايرا، طريقا يمر بشكل مباشر بالإغريق.

إن كلمة تقنية ينحدر جذرها من الأصل الإغريقي "تيكنيكون"، وهو ما يشير إلى ما ينتمي إلى التخني "techné"، حيث كانت لهذه الكلمة من البداية في اللغة اليونانية القديمة نفس دلالة المعرفة "épistémé"، أي السهر على شيء، فالتقنية باللغة اليونانية "techné" تعني التعرف، من المعرفة، وتعني عمليا على وجه الدقة صنع الأشياء..

"إلى حدود فترة أفلاطون، كانت كلمة تقنية مرتبطة دائما بالكلمة (أبيستينون) وهي تعني العلم أو المعرفة، الاثنان اسمان للمعرفة بالمعنى الأوسع. فهما يعنيان فعل القدرة على الاهتداء في شيء ما" (هيدغر، م: 1995، 53).

التقنية في اليونانية تعني التعرف على فعل الصنع، والتعرف نوع من العلم والكشف والمعرفة، يتأسس فعل المعرفة في التجربة الإغريقية حول فتح وكشف "تجلي" ما هو معطى كحاضر.

وبإيجاز فإن التقنية ليس تصورا للفعل، بل تصورا للمعرفة. تقدم المعرفة انفتاحات، وبما هي كذلك فهي انكشاف (هيدغر، م: 1995، 54). ويعود هيدغر إلى ما قاله أرسطو في البحث الخاص من "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، في الجزء الخامس، في محاولته إقامة التمييز بين المعرفة والتقنية، إذ يعتبر التقنية شكل من

أشـــكال الأليثيا، فهي تكشف ما لا ينتج ذاته، وما يمكن أن يأخذ هذه الصورة أو تلك، فالتقنية ستكون بالتالي انكشافا وليس صنعا.

التقنية، إذن، كما فهمها اليونانيون هي انكشاف، إنها تعني الإنتاج الذي من خلالـــه تظهـــر إلى الوجود، تنتقل من حالة الاختفاء والتستر إلى حالة اللااختفاء، سيكون معنى الإنتاج هو الخروج من الغياب إلى الحضور، وهذا ما أطلق عليه اسم "الأليثيا".

**ب – من التخني إلى التقنية الحديثة أو لحظة اكتمال الميتافيزيقا:**

يتـــساءل هيدغـــر عـــن ماهية التقنية الحديثة، وإذا ما كانت هي أيضا تعد انكـــشافا، أم أن التـــباين القائم بين التقنية القديمة الحرفية والتقنية الحديثة الممكننة القائمة على المحركات والمؤسسة على العلم الحديث سيكون دافعا للقول بأن ماهية الانكشاف لن تكون ملائمة لها.

التقنـــية الحديثة هي بدورها عند هيدغر "انكشاف" لكنها انكشاف من نوع خـــاص، فهـــي ليـــست انكشافا بالمعنى الشاعري "البويسيس" Poésis، بل على العكـــس من ذلك هي "انكشاف مساءلة وتحريض" arraisonnement عن طريقها تكـــون الطبـــيعة على استعداد لأن تسلم طاقة يمكن أن تستخرج وتراكم. "تظهر القشرة الأرضية اليوم كحوض للفحم الحجري، والأرض كمستودع للمعادن. كم يـــبدو مخـــتلفا تماما الحقل الذي كان يحرثه الفلاح فيما مضى، في حين كان فعل "حـــرث" ما يزال يعني: أحاط الحقل بسياج واعتنى به. عمل الفلاح هذا لا يحرض الأرض المـــزروعة. عـــندما يزرع الفلاح الحبة، فهو يعهد بالبذرة إلى قوى النمو، ويـــسهر عليها حتى تزدهر. لكن خلال ذلك أدخلت فلاحة الحقول هي أيضا، في حـــركة للفلاحة من نوع آخر، حركة تطالب الطبيعة، بمعنى تحرضها" (هيدغر، م: 1995، 56).

هذا النموذج من الوجود هو شكل من أشكال الحضور، وهو يقدم ذاته إلينا على هيئة مخزون stock، الوجود يحضر كمخزون.

لقـــد أصبحت الأشياء في ظل هذا الوجود، مجرد مواضيع، بل أكثر من ذلك مخـــازن، الأرض ترغم على أن تسلم الفحم والمعادن التي تختزنها، والفلاحة الحديثة هي التي تجعل الطبيعة على استعداد لإنتاج الخضر التي تحملها في باطنها.

الطائرة التجارية الواقفة على أرضية المطار، يقول هيدغر، تخفي ما هي عليه، ولا تنكشف كمخزون إلا بقدر ما تكون مسخرة لتأمين إمكانية النقل، فهي في أجزائها المركبة مسخرة من أجل التحليق (هيدغر، م: 1995، 59).

لم تعد التقنية الحديثة، كما كانت التقنية في الماضي، وذلك لأنها أصبحت اليوم تدعو الطبيعة وترغمها على أن تسلم الطاقات الكامنة فيها، بحيث يتم استخلاص الطاقات والقوى الكامنة فيها والنظر إليها على أنها مجرد مستودع.

عندما يضع الإنسان الباحث الطبيعة في المجال المقابل لذاته والمنفصل عنها، فإنه يكون بذلك قد وضع الأساس الميتافيزيقي الأول الذي يحدد المعالم التي ينبغي للوجود أن ينكشف من خلالها، هذا الانكشاف الذي يظهر فيه الشيء كموضوع.

تكون الفيزياء الحديثة في وجهها النظري القائم على إرغام الطبيعة على أن تظهر نفسها كمركب قابل للحساب، هو ما يجعل الفيزياء في وجهها التطبيقي التجريبي تجعل من الطبيعة مسخرة لاستنطاقها ومساءلتها، وهذا ما يضطر الطبيعة على أن تستجيب تحت تأثير هذا النداء.

إن كلا من العلم والتقنية يشتركان لا فقط في كون العلم تقنيا في جوهره، بل يشتركان كذلك في أنهما معا يتخذان من الطبيعة موقفا جديدا لا موقف المتأمل، بل موقف المسائل المحرض.

إن ماهية التقنية الحديثة يعادل لفظ الميتافيزيقا المكتملة، فالميتافيزيقا الحديثة للذاتية كانت منذ ديكارت تفكيرا في الإنسان كأساس وفق المحورين النظري والعملي للتساؤل الفلسفي.

ففي المحور النظري تقوم الميتافيزيقا الحديثة على اعتبار الواقع خاضعا للمبادئ المؤسسة للعقل، بما فيها مبدأ العلة (ليبنتز) وهو مبدأ ذاتي نقل إلى الواقع مع إضفاء طابع انطولوجي عليه، لا شيء يحدث في الطبيعة ما لم يكن له سبب.

سيتم وفق هذا الاعتبار إخضاع الظواهر الطبيعية لمعايير وقواعد سابقة، هي بمثابة قوالب تجعل الظواهر قابلة للانخراط فيما يسميه العلم بظواهر الطبيعة.

هذه الانتروبولوجيا النظرية، كما يسميها هيدغر، لن تكون كافية لوحدها لتشكيل أساس لسيطرة التقنية كميتافيزيقا مكتملة.

إن الــتماس حضور الميتافيزيقا المكتملة يتجلى في الوجه العملي كميتافيزيقا للذاتــية، إنهــا تنظر إلى الكائن لا فقط باعتباره ملائم للمبادئ الذاتية للعقل فقط ratio، بل باعتباره موضوع مسخر للإرادة.

يكــون كانط، وبتحويله للأنا أفكر إلى أنا أريد قد شكل الخطوة الحاسمة في اتجــاه تأويل تقني للعالم. الإرادة عند كانط لا تفهم إلا في ظل ابتعادها عن الغائية، فهي حرة لا تتبع شيئا آخر، لا تريد غير ذاتها، هي بتعبير لوك فيري إرادة الإرادة.

تــتحدد استقلالية الإرادة عند كانط كمعلم أساسي من معالم إضفاء الطابع التقني على الواقع.

مع نظرية نيتشه سيظهر وجه آخر للإرادة بوصفها إرادة الاقتدار، وهي وإن كانت تبدو في الظاهر وكأنها تريد شيئا آخر غير ذاتها (القدرة)، إلا أنها تمثل إرادة إرادة، ذلــك أن إرادة الاقــتدار لا تسعى إلى مزيد من القدرة (السيطرة) إلا لكي تــشعر الــذات تبعا لذلك بأنها إرادة تتحكم بشكل أكبر في الواقع وتسيطر عليه، فهي إذن إرادة إرادة.

لقــد تحــول العقــل من ديكارت إلى نيتشه إلى عقل أداتي، و لم تعد الإرادة مــوجهة لتحقــيق غايــات وأهداف (تحقيق حرية وسعادة الإنسان) بل أصبحت تــبحث عــن الــتحكم من أجل التحكم والمزيد من التحكم (السيطرة من أجل السيطرة).

تــرتب عــن هــذا الارتباط بين الميتافيزيقا وسيادة إرادة التحكم نسيان الكيــنونة، فالميتافيــزيقا في تاريخها لم تنتبه إلى الكينونة، تركت الكينونة في طي النسيان وهذا لصالح فكر حاسب، لم يعد هذا العصر الذي تسود فيه فكرة الهيمنة والــسيطرة ســوى عصر العدمية بمعناها الانطولوجي الذي لا أهمية فيه للكينونة (Gordin, J: 2002, 194).

### ج - هيدغر والخطر:

إن الخطر الذي تحسسه هيدغر يأتي من ماهية التقنية باعتبارها استفسارا، "إن مــصير الانكــشاف ليس في حد ذاته خطرا من بين الأخطار، بل هو الخطر عينه، لكــن إذا كــان المصير يسودنا على طريقة الاستفسار، فهو إذن الخطر الأقصى" (هيدغر، م: 1995، 73).

يتجلـــى الخطر على وجهين، فعندما نعتبر الموجود لم يعد حتى مجرد موضوع، بل هو مخزون وأساس فذلك يمثل الوجه الأول للخطر، أما الوجه الثاني فهو اعتبار الإنسان هو المسخر للمخزون والأساس، هذا ما يترتب عنه أن يعامل الإنسان ذاته إلا من حيث هي أساس ومخزون.

ســتكون علاقـــة الإنـــسان بذاتـــه، وعلاقته بالكائن مهددة، "الفقرة 68" (Heidegger, M: 2005, 73) ولـــن يكون هناك في ظل هذا الانحلال والتفكك، (تصدع علاقة الذات بذاتها وبالعالم) أي إمكانية لتتكشف بها الكينونة بشكل آخر غـــير شـــكل الانكـــشاف المسخر. وبذلك سيفقد الإنسان كل المسالك والطرق المـــؤدية إلى فهـــم الكيـــنونة، بشكل لا تكون فيه الذات ذاتا منغلقة على العالم الخارجـــي، بـــل كـــذات قائمة في إطار وجود في العالم، وفي علاقاتها مع الأشياء كأشياء نرتبط بها في وجودنا، وليس كموضوع أو كمخزن.

نتـــساءل اليوم، أكثر من أي وقت مضى: أين ذهبت الأشياء؟ هل يمكن أن تعـــود؟ وكـــيف يمكن أن تعود؟ وهل نستطيع أن نفعل شيئا ما لكي تعود؟ حتما ســـتعود الأشياء، لكننا لا ندري متى ولا كيف؟ عودتها مرتبطة أساسا بما يمكن أن يفعله الإنسان محددا لها الطريق الحر الذي يستدعيها من خلالها.

الانكـــشاف كاستفسار يخفي نمط آخر من الانكشاف، فالاستفسار يحجب عنا الحقيقة.

إن توجه الانكشاف نحو الاستفسار هو الخطر، الخطر الذي تكمن دلالته في اعتـــبار الاستفسار قدرنا ومصيرنا، خطر لا يأتي من التقنية من حيث هي مجموعة من الأدوات والآلات، حتى وإن كانت هذه الأدوات قاتلة، فلا مجال للحديث إذن عـــن مـــا هو شيطاني في التقنية كأداة، بل على العكس من ذلك فإن الخطر هو ما أصـــاب الإنـــسان في كينونته، وما يهددنا هو احتمال أن لا نجد إمكانية للعودة بالإنـــسان إلى ماهيـــته الأصـــيلة للإنصات لنداء الوجود في حقيقته الأولى. يقول هيدغـــر: "يجب أن أقول أنني لست ضد التقنية، لم أقل أبدا شيئا ضد التقنية، ولا ضـــد ما يسمى شيطانيا في التقنية. ولكنني أحاول أن أفهم ماهية التقنية" (هيدغر، م: 1999، 128).

## 3- الفكر ومجازة الميتافيزيقا:

يستحـــضر هيدغـــر مقطعا من قصيدة لهولدرلين (باطموس patmos)، يقول فيها:

"لكن هناك حيث يكون الخطر

ينمو هناك أيضا ما ينقذ".

لا يـــدل الفعل "أنقذ" عند هيدغر على معنى "الإبقاء على شيء يكون مهددا بالزوال، وإنما أكثر من ذلك فإن فعل "أنقذ" يفيد معنى "السير نحو الماهية من أجل إظهارهـــا لأول مـــرة" يعـــني ذلك أن الكشف عن ماهية التقنية هو الفعل الذي سيـــسمح بـــنمو مـــا ينقذ. فما ينقذ يقع في عمق ذلك الذي هو الخطر الأقصى "سيطرة الاستفسار" (هيدغر، م: 1995، 75).

إن كيـــنونة التقنـــية ومن خلال حصرها لكل انكشاف في التسخير والإنجاز وتقديم الأشياء في شكل مخزون وأساس تتهدد الانكشاف ذاته، ولهذا ينبغي علينا أن نبقـــى مبصرين وموجهين أبصارنا نحو هذا الخطر الأقصى، وعلينا أن ندرك في نظر هيدغر أن "الفعل" الإنساني لا يمكنه أن ينجز بأي شكل من الأشكال فعل "الإنقاذ".

تعـــد التقنية اليوم أعظم خطر يواجه الفكر التأملي (الفلسفي)، وذلك لهيمنة وســـيطرة العقـــل الحـــسابـــي علـــى الطبيعة، ولكونها تجسد أيضا لحظة اكتمال الميتافيزيقا "الفقرة 136" (Heidegger, M: 2005, 121).

يبقـــى الـــتأمل الإنـــساني وبارتباطه بماهية التقنية، وبماهية الكينونة المفقودة والمهددة، هو ما يمثل سبلنا نحو الإنقاذ.

علـــى الفكر المتأمل أن يسجل قفزة بواسطتها نخرج من مجال الميتافيزيقا التي وصلت إلى تمامها مع التقنية.

كلمـــا اســـتطعنا أن نقترب من ماهية التقنية من حيث هي استفسار، كلما توضحت الطرق التي تؤدي نحو الإنقاذ، التساؤل يرسم الطرق، وهذا ما يمثل مسار الفكر.

إن منـــبع التساؤل هو في الشعور بالخطر، فنحن عندما نشعر باقتراب الخطر تتـــضح لنا أكثر السبل التي تقود نحو ما ينقذ، وبذلك يصبح التساؤل علامة إلى ما

ينبغـــي الـــتوجه إليه، إن إثارة السؤال هو المسار الذي يجعلنا نقيم بجوار الوجود، "الفقرة 6" (Heidegger, M: 2005, 27) وليس الركون إلى الإجابات والإثباتات التي تموضعت فيها أقال الحقيقة.

مـــا يـــسعى إليه الفكر هو الكشف عن الكينونة والحرية، بإبعاد الإنسان عن هيمنة الميتافيزيقا باعتبارها ميتافيزيقا الذاتية.

إن التقنـــية بمـــا هي تجل لاكتمال الميتافيزيقا، تكون قد استحوذت على الأرض، و لم يعـــد للفكر اليوم أي موطن، فهو بدون إقامة مغتربا في اللاسكن، ســـحبت التقنـــية مـــنه إقامته لتصبح الأرض ككل منطقة للتخزين. إن دعوة هيدغر ومن خلال تأمله في ماهية التقنية، وفي ماهية الإنسان بالتالي وفي علاقته بـــالأرض وبالأشـــياء تأكيد على ضرورة ربط الفكر بتربته الأصيلة، إن إقامة الإنسان على هذه الأرض هي إقامة شعرية في العمق، وأن تكون الإقامة شعرية في العمـــق، فـــذلك يعني أن الوجود في العالم هو هبة وليس استحقاقا، يقول هولدرلن:

**"غني بالمزايا الإنسان، لكنه يحيا شعريا على هذه الأرض"**

**(هيدغر، م: 1994، 63).**

**الهوامش:**


1. بوتـــو، آلان 2004: مـــشكل الحداثة عند مارتن هيدغر، ترجمة: عبد العزيز عبقري، مجلة مدارات فلسفية، العدد 10، ص 16-29.
2. ســـبيلا، محمـــد بنعبد العالي، عبد السلام 2001: الفلسفة الحديثة – نصوص مختارة – الطبعة الأولى، أفريقيا الشرق.
3. هيدغر، مارتن 1994: إنشاد المنادى، ترجمة: بسام حجار، ط1، المركز الثقافي العربـــي.
4. هيدغـــر، مـــارتن 1995: عصر تصورات العالم، ترجمة: سبيلا محمد، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربـــي.

5. هيدغر، مارتن 1995، مسألة التقنية، ترجمة: مفتاح عبد الهادي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربـــي.

6. هيدغر، مارتن 1999: "الفلسفة والمجتمع"، ترجمة: إسماعيل المصدق، مجلة فكر ونقد، العدد 23، ص 121-136.

7. Gordin, Jean 2004: La métaphysique, elipses.

8. Heidegger, Martin 1985: Concepts fondamenteaux, Gallimard.

9. Heidegger, Martin 2005: Être et temps, tr. Emmanuel Martineau.

10. Sinclair, Mark 2006: Science et philosophie dans être et temps, noésis, centre de recherche d'histoire des idées (CRHI), 29-43.

# الفلسفة والعلم

بلحنافي جوهر
قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر

**الملخص:**

إن اصطلاح فلسفة العلم يثير فينا تساؤلا عن العلاقة بين الفلسفة والعلم، إن كـــان ثمة علاقة، فهل هي علاقة تفاعل متبادل أم صراع؟ فإذا حاولنا الإجابة عن هـــذه الأســـئلة نجد في تاريخ الفلسفة تفاعلا مستمرا بين الحقائق العلمية والتفكير الفلسفي، بل إن الحقائق العلمية كثيرا ما كانت مادة للتأمل الفلسفي لمعرفة حقائق الأشـــياء ولوضع نظريات فلسفية في الكون والإنسان، فتأملات المدرسة الطبيعية الأولى ومحاولاتهـــا لتفسير الطبيعة استند في الأساس على حقائق علمية، إذ اقترنت تأملات المدرسة الفثاغورية بالرياضيات، بحيث اعتقدت أن المعرفة الحقة تكمن في الـــصفات الأعـــداد، وأن الأشياء تتشكل بصور مختلفة يعبر عنها بالأعداد، كما تأثرت فلسفة أفلاطون بالرياضيات.

فـــإذا كان العلم الطبيعي هو جزء لا يتجزأ من المعرفة الفلسفية، التي اهتمت بإيجـــاد التفـــسيرات المناســـبة لظواهر العالم الخارجي وتغيراته، فإن انفصال العلم الطبيعـــي عن الفلسفة لم يفصل علاقة التأثير المتبادل بينهما بحيث أخذت مذاهب فلسفية بالاستفادة من مناهج ونتائج العلم.

إن الـــتقدم العلمي المطرد بما ترتب عليه من تكنولوجيا متطورة، غيرت حياة الإنـــسان إلى الأفضل، بحيث انعكس أثرها على تطور الحياة الاجتماعية، لما حققته مـــن رفاهية، هذا ما جعل البعض يقلل من أهمية البحث الفلسفي، حيث أصبحت الأصـــوات تطالـــب الفلسفة بأن تنـــزل عن عرشها وتترك المكان للعلم، وكأنهما ضـــدان لا يجتمعان. وأن عصر الفلسفة قد انتهى، وبدأ عصر العلم، وكأن العلاقة بينهما هي علاقة انفصال وتعارض.

فحـــين إذا تناولـــنا تاريخ الفكر البشري، سنلاحظ أن تطور العلم قد ارتبط بتطور الفلسفة، إن العلاقة بينهما هي علاقة تفاعل متبادل، فمنذ أن بدأ العلمان في البداية الأولى، كانا علما واحدا ويهدفان إلى غاية واحدة هي البحث عن الحقيقة، وخدمة الإنسانية. "فالصلة بينهما وثيقة هي صلة الأم الفلسفة بأبنائها سائر العلوم الطبيعـــية والإنسانية، ضمتهم تحت جناحها حتى استطاع كل علم أن يقف على قدميه، وأن تكون له مسلماته، وركائزه وأسباب قيامه وأهداف يسعى لتحقيقها. فبدأ كل علم يستقل عن الأم الفلسفة، لكي يكون لنفسه أسرة خاصة به" (إبراهيم مصطفى، إ: 2000، 5).

وأن يكـــون لكل علم أصول، وفروع تتفرع عنه، لكن جذورها جميعا تبقى تمتد عبر القرون حتى تصل إلى الأساس الأول الذي هو الفلسفة. فما هي الفلسفة؟

مـــن الصعوبة الإجابة عن هذا السؤال بصورة محددة وتامة، وهذا لاختلاف تعـــريفاتها باختلاف الفلاسفة، واتجاهاتهم والعصور التي عاشوا فيها، فالفلسفة كما ورد تعـــريفها في الموســـوعة الفلسفية "الفيلوصوفيا Philosophia" كلمة يونانية تتألف من مقطعين، هما فيلو بمعنى حب، وصوفيا بمعنى الحكمة، فتكون الفلسفة هي حـــب الحكمة، مع ذلك فقد اختلفت الآراء حول مفهوم الحكمة، فقد استخدمها هومـــر بمعـــنى الـــبراعة العملـــية في تشغيل الآلات وإدارة الأعمال. وهيرودوت استخدمها بمعنى التمرس القائم على التجربة الطويلة - والدراية بالمسائل المختلفة.

ويعتبر فيثاغورس أول من وصف نفسه بأنه فيلسوف، وعرف الفلاسفة بأنهم الباحثون عن الحقيقة، بتأمل الأشياء، فجعل حب الحكمة هو البحث عن الحقيقة، وجعل الحكمة هي المعرفة القائمة على التأمل (الحفني، ع: 1992، 316).

والحكـــيم sophos أو الفيلسوف هو من يهوى ويحب الحكمة، ويرغب في معرفة طبيعة الأشياء، لذا فهو يتجه إليها اتجاه العاشق، بما أن الفلسفة تحقق له غاية الوقوف وإدراك الحقائق كلها.

أمـــا أفلاطـــون فقد عرف الفلسفة بأنها علم الواقع (الكلي)، أو علم بأعم العلـــل ومبادئ الأشياء، فجعل حب الحكمة علما، مع أننا نعرف أن العلم مناطه الكشف عن كيفية حدوث الأشياء (Le comment) بينما الفلسفة مجالها البحث عن علل الأشياء نفسها (Le pourquoi)، ففرق بين هدف العلم هو تحصيل العلل

القــريبة، وهـــدف الفلسفة هو العلم بالعلل البعيدة أو العلل الأولى (الحفني، ع: 1992، 316).

أمـــا أرســـطو فقد اعتبرها "هي البحث عن الوجود من حيث هو موجود"، لذلك سميت الفلسفة فيما بعد باسم علم الوجود ontologie كما عرفها أيضا بأنها هـــي العلـــم بالعلـــل القصوى للوجود. والبحث عن العلة الأولى سمي فيما بعد بالميتافيـــزيقا وظل هذا التعريف سائدا لقرون مع اختلاف وجهات نظر الفلاسفة حول أقسام الفلسفة.

أما ديكارت فقد شبه الفلسفة بالشجرة جذورها الميتافيزيقا ومن هذه الجذور انبـــثقت فـــروع شتى (إبراهيم، م: 2000، 7) وهي العلوم والتي بدأت تنفصل أو تـــستقل شـــيئا فشيئا عن الفلسفة بعد أن استقامت وأصبح لها موضوعاتها الخاصة ومناهجها القائمة.

وإذا بحثنا في كلمة علم Science مشتقة من كلمة Scire ومعناها، أن يعرف (شـــرف، م. ج. وقاسم، م. م: دون سنة، 51). أما لالاند في موسوعته الفلسفية فيتعـــرض لكلمـــة علم Science من اللاتينية Scientia إذ استعمل أفلاطون هذه كلمة بمعان شتى في محاورة الجمهورية، لتدل على الفكر النظري وتدل على المعرفة التامة (لالاند: 2008، 1250).

وإذا حاولـــنا الوقوف على معنى العلم بصورة أكثر عمومية، فالعلم هو تصور أو الإدراك المطلـــق كـــان، أو تصديقا يقنيا كان، أو غير يقيني، أو إدراك حقائق الأشياء وعللـــها. وبهذا فالعلم مرادف للمعرفة، لكن ليست كل معرفة مرادفة للعلم، لأن العلم هـــو مجموعة المعارف التي تتصف بالوحدة والتعميم، فهو النشاط العقلي والتجريـــي الذي يتجه نحو محاولة تفسير وفهم الموضوعات معينة بطريقة منظمة ومرتبة.

ويذكر لالاند في قاموسه الفلسفي "أننا نطلق لفظ العلم على مجموع المعارف والدراسات التي بلغت درجة كافية من الوحدة والشمول والانضباط، بحيث تصل نتائجها إلى مرتبة التناسق، فهي موضوعية خالصة تدعمها مناهج علمية للتحقق من صحتها" (لالاند: 2008، 1250). فهو يشير إلى ظاهرة انفصال العلم عن الفلسفة بـــصورة تدريجية. لكن إذا نظرنا إلى طبيعة العلاقة بين العلم والفلسفة فلا نجد أن هناك صراع بينهما بل تكامل وارتباط.

فمنهج النقد وممارسته كأساس لمنهج الفيلسوف، لا يتعارض مطلقا مع منهج العالم في تحققه من الأسباب والعوامل المؤثرة لحدوث ظاهرة بعينها. أما الصراعات المـــزعومة بـــين العلم والفلسفة، فهي صراعات مفتعلة ذلك أن العلاقة التي تربط الفلسفة بالعلم في نظريات المعرفة علاقة منفعة واستغلال.

ويؤكد رسل على ضرورة الربط بين الفلسفة والعلم حيث يقول "إن الفلسفة لا تخـــتلف في جوهرها عن المعرفة العلمية، فليس هناك من ينبوع للحكمة يغترف مـــنه العلـــم، والنتائج التي تمتدي إليها الفلسفة لا تختلف في الأساس عن تلك التي يحـــصل عليها العلم، ولكن الميزة العارضة الأساسية للفلسفة التي تجعل منها دراسة متميزة عن العلم وهي النقد فهي تعرض المبادئ التي يستخدمها العالم، والتي تتجلى في الحياة اليومية للنقد الفاحص، وتبحث عما قد يكون فيها من تناقض، ولا تقبلها إلا بعد التمحيص الدقيق إلا بعد أن ينتفي كل سبب لرفضها" (إسماعيل، ع:2000، 47) وعلى هذا فإن العلاقة بينهما هي علاقة تفاعل متبادل.

ونجد في تاريخ الفلسفة تفاعلا مستمرا بين الحقائق العلمية والتفكير الفلسفي، بـــل إن الحقائـــق العلمية كثيرا ما كانت مادة للتأمل الفلسفي، ولاستجلاء طبائع الأشياء ومسالكها، لوضع نظريات الفلسفية في الكون والإنسان.

فتأملات المدرسة الطبيعية الأولى ومحاولاتها لتفسير الطبيعة، استند في الأساس على مشاهدات وحقائق علمية، إذ اعتقدت الفيثاغورية بأن المعرفة الحقة تكمن في صـــفات الأعداد. لهذا اقترنت بالرياضيات. بحيث أعتبر فيثاغوراس أن العالم عدد ونغم، والعدد هو علم الحساب يرجع العدد إلى الواحد، ولقد كان للواحد شأن في الفلسفة، بحيث أرجع الفلاسفة أصل الكون إلى عنصر واحد ومبدأ واحد.

فالـــواحد هـــو أصل الأعداد بجمعه تتكون الأشكال الأخرى. والأعداد عند فيثاغوراس لها شكل أو هيئة eidos وهذه اللفظة (ايدوس) التي أصبحت تدل عند أفلاطون على المثال، وعند أرسطو على الصورة، ولفظة ايدوس كانت تستعمل في معنـــيين أحـــدهما طبيعي والآخر منطقي physis والمنطقي يقال على النوع الذي يـــشمل أفـــراد كثيرين أما المعنى الطبيعي والشكل الخارجي للجسم، وتقال على الطبـــيعة أمـــا الأصل اللغوي لإيدوس من الفعل اليوناني idein وتدل على الشكل المرئي بالعين (الأهواني، أ. ف: 2009، 83).

لقـــد ذهـــب فيثاغوراس إلى أن الهيئة الرياضة للأشياء هي الأصل فيها وهي الأعداد (بحيث كان يوحد بين الأعداد والأشكال الهندسية). ولقد أعطى أفلاطون أهمـــية كبرى للمعرفة العلمية، إذ اعتبر الرياضيات مفتاح أكاديميته وجواز الدخول إليها.

ففلسفة أفلاطون نمت في جو علمي، فنظرية المثل ليست إلا منهجا استدلاليا رياضـــيا، بحيث اعتبر الرياضيات معرفة صادقة وهي التي تقربنا من عالم المثل، وفي هـــذا يقـــول في الكتاب السابع من الجمهورية"إذن فمن الضروري ياغلوكون أن نفـــرض هذه الدولة بالقانون وأن نشجع أولئك الذين سيقدر لهم أن يشغلوا أعلى مناصــــب الدولـــة، على معرفتها والعكوف عليها لا بطريقة سطحية، بل على نحو يؤدى بهم إلى أن يفهموا طبيعة الأعداد بالعقل الخلص، فهم لن يستخدموا الحساب في البـــيع والـــشراء كما يفعل الباعة والتجار بل لكي يطبقوه على الحرب، ولكي يـــسيروا النفس ذاتها سبيل الانتقال من عالم التغير إلى عالم الحقيقة والماهية. (بنعبد العالي: ع؛ ويافوت، س: 1988، 20).

كمـــا اهـــتم بالبحث عن كيفية تنظيم الكون لأن دراسة الطبيعة تؤدي إلى معـــرفة القيم ويصبح البحث عن أسس المعرفة وقيمتها وسيلة للبحث في سر تنظيم الكون وبالتالي في طريقة تنظيم المجتمع، فكأن نظرية المعرفة هنا وسيلة لحل المشاكل الأخلاقية والسياسية التي طرحتها دولة المدينة، وكأن المشاكل المعرفية التي طرحها قد طرحت أساسا كمشاكل أخلاقية سياسية.

أمـــا مـــنطق أرسطو فأثر المنهج الرياضي واضح فيه، حيث استعان أرسطو بالرموز بدل الكلمات كما استخدم بعض البديهيات، من الأقيسة في البرهان ورد الأقيسة الأخرى إليها كما استخدم القوانين الاستنتاجية. ومن هذا يظهر عمق فهم أرسطو للبرهان الرياضي واستخدامه في المنطق ومن جهة أخرى تتضح علاقة العلم الطبيعي بالفلسفة الأرسطية وبالمنطق.

كمـــا نجد عند ديكارت كذلك، أن نظرية المعرفة الديكارتية لم تنم بعيدا عن العلـــم الرياضـــي، بل إن بين العلم والفلسفة استمرارا واتصالا في رأي ديكارت والفلـــسفة ليست إلا تعميما للمنهج الرياضي، فالرياضيات بطبيعة موضوعاتها هي الـــتي تعطينا المنهج اللائق لكشف عن الحقيقة. حيث يقول "لم يعيني كثيرا البحث

عـــن الشيء الذي تدعو الحاجة إلى بدء به لأنني عرفت من قبل أنه يكون بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة. ولما لاحظت أنه بين كل من بحثوا من قبل عن الحقيقة في العلوم، ليس إلا الرياضيين هم الذين استطاعوا أن يجدوا بعض البراهين، أعني بعض الحجج الوثيقة اليقينية فإنني لم أشك في أنه بنفس تلك الأشياء كانوا يدرسون على أنـــني آمـــل منها أي فائدة أخرى غير تعويد عقلي على أن يألف الحقائق ولا يقنع البتة بالحجج الباطلة" (بنعبد العالي، ع؛ ويافوت، س: 1988، 22) فالرياضيات هي نموذج المعرفة اليقينية.

كمـــا ارتـــبطت الفلسفة الكانطية بالمعرفة العلمية وخاصة الفيزياء النيوتونية، بحيث عاصر كانط إرهاصات الثورة الصناعية ونجاح العلم الطبيعي، فكان عليه أن يفسر ذلك النجاح وأن يبرر فشل الميتافيزيقا.

إذ تـــساءل عـــن أسس العلوم وشروط الإمكان، وكان بحثه يهدف إلى نقد قدراتـــنا العارفة ليميز بين ما يمكن لنا معرفته وما يمكننا التفكير فيه. وما يمكن أن يكـــون موضـــوع علـــم وما يمكن أن يكون موضوع إيمان. لذا رفض الميتافيزيقا التقليدية وحاول أن يقيم ميتافيزيقا جديدة مشروعة، وهذا من خلال تحليل مبادئ العلوم المختلفة وقضاياها الأساسية الضرورية، حتى يتمكن بالفلسفة أن تبلغ اليقين مثل العلم.

وعلـــى هـــذا فإن الصلة بين النشاط العلمي والفعالية الفلسفية ذات ارتباط وثـــيق، إذ لا تـــتحدد الفلـــسفة عند باشلار إلا في علاقتها بالعلوم ولا تعرف إلا بالوظـــيفة الـــتي تقوم بها. "فدور الفلسفة كان ذا أهمية كبرى، وأن تأثير المفاهيم الفلـــسفية على نمو العلم وتقدمه كان بمثل التأثير الذي أحدثته التصورات العلمية على نمو الفلسفة" (بنعبد العالي، ع؛ ويافوت، س: 1988، 63).

يظهـــر أن مما لا جدال فيه أن أكبر المذاهب الفلسفية ينحدر من تأمل حول الاكتشافات العلمية لأصحابها أنفسهم، أو حول ثورة علمية خاصة عرفها عصرهم والعصر الذي سبق وجودهم مباشرة.

كمـــا هـــو الأمر بما يتعلق بفيثاغوراس وأفلاطون مع الهندسة، وأرسطو مع المنطق والبيولوجيا، وديكارت مع الجبر، وليبنتز مع حساب اللامتنهيات، وتجريبية لـــوك وهيوم وتمهيدها لعلم النفس، وكانط مع العلم النيوتوني وتعميماته، وهيجل

والماركسية مع التاريخ وعلم الاجتماع إلى أن نصل إلى هوسرل مع المنطق الرمزي كما هو عند فريجه، وكذا ما يتعلق بالفكر المعاصر والدراسات اللغوية مع البنيوية، والمباحث المنطقية عند التحليلين.

لقـــد بلغ التوظيف الفلسفي للعلم ذروته حيث غلب على الفلسفات في هذا العـــصر الطابـــع العلمـــي وصـــارت جميعا تسمي نفسها فلسفات علمية، وهذا لاســـتفادتها من العلم، بحيث طغى عليها الطابع الوصفي الذي يلتزم بحدود الواقع، فهي تنطلق منه وتكاد تقف في تفسره أي عند حدود الوصف سواء كان ذلك في دراستها للظواهر الإنسانية أو في فهم الوجود وإدراك حقيقته أو دراسة ظاهرة اللغة عـــند التحلـــيلين، أو الـــتماس طـــريق جديد لحياة الإنسان كما عند البراجماتين والماركسين.

إن الـــرابطة التي تشد العلوم إلى الفلسفة ليست رباطا خارجيا، فالعلاقة التي تـــربط الفكـــر العلمي بالفلسفة هي علاقة جدلية، فهذا الرباط هو رباط داخلي يـــتكون فيه كل طرف بتفاعله مع الطرف الآخر أي أن التفكير العلمي يتكون مع الفلـــسفة، بل وبفعلها وفي حضنها، فتاريخ الفكر العلمي لم يكن قط منفصل عن الفكر الفلسفي.

إذ نجـــد ديمقـــريطس في القرن الخامس قبل الميلاد يتحدث عن الذرة كأصل العـــالم الطبيعي، وفيثاغوراس الذي ربط بين فهم الطبيعة والمعرفة الرياضية، فالفكر العلمـــي (علـــوم الطبـــيعة) إنما وجد داخل سياق من الأفكار والمبادئ الأساسية والأولـــيات والبديهـــية التي كانت تعد من مجال الفلسفة، كما أن الثورات العلمية الكـــبرى قـــد أحدثت انقلابات وتحولات في المفاهيم الفلسفية، فكل تقدم للعلوم معـــناه ميلاد فلسفة جديدة، تتغذى على عقلانية متجددة، بحيث تأثرت الفلسفة بالنـــزعة الرياضية التجريبية على يد ديكارت وليبنتز ونيوتن.

كمـــا حاول سبينوزا بناء فلسفة ميتافيزيقية أخلاقية مستعينا بالمنهج الحدسي الهندسي، بحيث يرى أنه يمكن الوصول إلى قوانين أخلاقية باعتماد على سلسلة من الاســـتدلالات الإســـتنباطية، أي علـــى أساس استنتاج رياضي من خلال دراسة العلاقات الأخلاقية بما أن الفضيلة هي علم، كما قال سقراط فالأخلاق هي علم، ولا تدرس فقط بالتفكير العقلي.

لهذا يقول باشلار: "العلم يخلق الفلسفة والفلسفة الواعية بدورها هي وحدها التي تتابع عن كثب كل التغيرات العقيمة التي تطرأ على المعرفة العلمية" (بنعبد العالي، ع؛ ويافوت، س: 1988، 20).

وعلى هذا فانفصال العلم الطبيعي عن الفلسفة لم يفصل علاقة الأثر والتأثير بين الفيزياء والفلسفة، بل أصبح العلم من القوة بحيث أخذت مذاهب فلسفية كبيرة بالاستفادة من مناهجه ونتائجه، وانعكست آثاره على الفلسفة ومناهج البحث. بحيث ساهمت الفيزياء أو علم الطبيعة في تبديل نظرية المعرفة. حيث تحولت إلى الاتجاه التجريبي بعد أن سيطرت عليها النزعة العقلية والميتافيزيقية.

وما فلسفة لوك، وهيوم، وجون ستورات مل إلا دليل قاطع عن أثر الفيزياء على الفكر الفلسفي. لقد حاول لوك أن يطبق المنهج التجريبي العلمي على التفكير الفلسفي بوجه عام على نظرية المعرفة عنده بوجه كما حاول استخراج من مفاهيم العلم نتائج ذات مدلول فلسفي أخلاقي وسياسي (شرف، ج؛ وقاسم، م: د. س، 57).

أما جون ستورت مل، فقد تناول قواعد المنهج العلمي والطرق المختلفة التي تتبع في البحث العلمي إضافة إلى بعض المفاهيم المستخدمة في العلم كالعلية.

كما أصبحت الدراسات المنطقية هي جوهر الفلسفة وخاصة في أبحاث جورج بول وفريجه في تحليل اللغة والمعنى. أصبحت الرياضيات والمنطق عاملين مهمين في توجيه الفلسفة نحو تحليل اللغة منطقيا بحيث أخذت طريقة التحليل المنطقي للغة مكانا بارزا في الأبحاث الفلسفية والمنطقية والعلمية المعاصرة.

وفي هذا يقول رسل: "إن الفلسفة في كافة أحوالها ليس في وسعها أن تنكر للتغيرات الثورية التي طرأت على علم الفيزياء" (شرف، ج؛ وقاسم، م: د. س، 59).

ويعبر وليم جيمس عن علاقة العلم بالفلسفة بقوله: "يجب أن يقترب العلم والميتافيزيقا بعضهما من بعض بل يجب أن يعملا يدا في يد من أجل صالح الإنسانية وتقدمها" (شرف، ج؛ وقاسم، م: د. س، 59). وعلى هذا فهما متلازمين وصلتهما وثيقة إذ "اصطحب العلم والفلسفة زمنا طويلا، بل اتحدا ويعسر التمييز بين ما هو علمي وما هو فلسفي، واستمر الحال حتى أواسط القرن السابع عشر" (محمد علي، ع. م: 1997، 54).

فانفـــصال العلوم عن الفلسفة لا يعني تعارضهما، بحيث لا زال كل طرف يتغذى مـــن الطرف الآخر وينمو ويتطور بالاستفادة من نتائجه وأبحاثه من غيره. ذلك أن كلا من التفكيرين الفلسفي والعلمي صادر عن العقل المتأصل في الطبيعة البشرية، ولئن بدت صورهما متغايرة في مرحلة تاريخية معينة فإنه لا توجد مجالات بحث وتفكير يحتكرها نمط واحـــد من أنماط التفكير، وعلى هذا فلا وجود لقطيعة بين العلم والفلسفة. إذ لا يوجد علـــم مـــستقل عن الفلسفة كما لا يقوم فكر فلسفي خارج إطار المعرفة العلمية بحيث استفد كل منهما من نتائج الآخر، وتاريخ العلم يثبت أن كل ثورة فكرية أو قفزة علمية جديدة إلا وكانت بانطلاق العلم من مبادئ التفكير الفلسفي والانتهاء إليها.

فالعلاقـــة بـــين العلم والفلسفة جدلية بحيث أن العلم يتضمن دائما فلسفة قد تـــسبقه أو تلحقـــه، وعلى هذا فللفلسفة مكانتها في الفكر العلمي حتى وإن كان هناك رفض لمضمونها، فإن ذلك سيعيد بناء أنساقها من جديد.

فالفلـــسفة قـــادرة على أن تقدم للعلم رؤية حول العالم، لذا قد يحدث اتفاق الفيلـــسوف والعـــالم. بما أن هناك بعض الموضوعات المشتركة بينهما مثل المكان، والزمان، وخصائص المادة، والطاقة والقوة. غير أن طريقة تناولهما لها تبقى مختلفة، مـــع ذلـــك يوجد منطقة مشتركة بينهما، وهذا لا يعني تطابقهما فالعلماء يتأثرون بفلـــسفات عـــصرهم، وللعلم مقولاته الفلسفية التي تكشفها تطوراته واختراعاته. ومـــن عـــرض نتائجه أمام الفلسفة تنشأ نوع من المعرفة العلمية بحيث ظهرت في فـــروع جديـــدة في الفلسفة وتطورت لتواكب هذه التطورات العلمية (كفلسفة العلوم، وفلسفة التاريخ والحضارة، والبيئة والقانون).

وفي هـــذا يطالب آير بضرورة مواكبة الفلسفة للعلم وتطوراته وبعدم التميز بينهما في تكاملهما إذ يقول "من الخطأ أن نضع تميزا حاسما بين الفلسفة والعلم، إن مـــا يجـــب أن نميز بينها هي الجوانب التأملية للعلم، وأن نعلن أن الفلسفة يجب أن تـــتطور إلى منطق العلوم، بمعنى أن نميز بين نشاط صياغة الفروض، ونشاط توضيح العلاقـــات المنطقية بين هذه الفروض وتعريف الرموز التي تظهر فيها، ولا يهم أن نـــسمى هذا الذي يمارس النشاط الثاني فيلسوفا أو عالما، إن ما يجب أن ندركه من الـــضروري للفيلـــسوف أن يصبح – بهذا المعنى – علما إذا أراد أن يسهم إسهاما جوهريا في نمو المعرفة البشرية" (آير، أ: 2006، 35).

فاهتمام الفلسفة بشتى العلوم هو من مميزاتها الجوهرية، باعتبارها جزء من المعرفة الإنسانية، فإذا كان التقدم العلمي يعمل على إشباع الجانب المادي بما يحققه من معرفة دقيقة بالظواهر الكونية لكن ما زالت بعض الأشياء في العالم، هي موضوعات للمعرفة التأملية تتكامل مع العلم في محاولة تفسيرها، وفهمها. الفلسفة والعلم ضروريان لمخاطبة الإنسان ووجدانه، والسمو به لفهم حقيقة الوجود ككل، وحقيقة الوجود الإنساني.

## قائمة المراجع:


1. آير ألفرد جولس (2006): الفلسفة في القرن العشرين، تر: بهاء درويش، إمام عبد الفتاح إمام، ط1، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
2. إبراهيم مصطفى إبراهيم (2000): في فلسفة العلوم، ط1، الإسكندرية، دار الوفاء الدنيا للطباعة 2.
3. إسماعيل علي سعيد (2000): الأصول الفلسفية للتربية، ط1، القاهرة، دار الفكر العربي.
4. الحفني عبد المنعم (1992): الموسوعة الفلسفية (د. ط) سوسة تونس، دار المعارف للطباعة والنشر.
5. الأهواني فؤاد أحمد (2009): فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، د. ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
6. بنعبد العالي عبد السلام ويافوت سالم (1988): درس الإبستمولوجيا، ط2، الدار البيضاء المغرب، دار توبقال للنشر.
7. شرف محمد جلال وقاسم محمد محمد (د. س): قراءات في الفلسفة، د. ط، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
8. لالاند أندريه (2008): موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، ج2، د. ط، بيروت، لبنان، عويدات للنشر والطباعة.
9. محمد علي ماهر عبد القادر (1997): الفلسفة العلمية (رؤية نقدية)، ط1، بيروت، دار النهضة العربية.

# ما علاقة الفلسفة بالرياضيات المعاصرة؟

**د.. عبد القادر عدالة**

**قسم العلوم الاجتماعية – جامعة معسكر الجزائر**

**الملخص:**

الجســـر الـــرابط بين الفلسفة والرياضيات المعاصرة يتمثل في المنطق الرياضي المعاصـــر. فمع نشأة هذا الأخير وتطوره في القرن العشرين، اشتدت الصلة بينهما، حـــيث أن الفلـــسفة التجريبية والذرية أوجدت النسق المنطقي "PM" أي منطق (رســـل) و(وايتهـــيد). وأن هذا النسق بدوره أوجد الرياضيات المعاصرة بمباحثها الرئيسية: الحساب، التحليل والهندسة.

والرياضـــيات بدورها روّضت المنطق الصوري. كما أن تطورها تمخض عن ولادة حساب الاحتمال. وهذا الحساب ساعد على نشأة أنساق المنطق كثير القيم والمـــرن. وهـــذه ساعدت على بعث وتوسيع الفلسفة الريبية والنسبية. وفيما يلي، سنلخص كل ذلك في الشكل الآتي:

**فلسفة ⟵ منطق ⟵ رياضيات ⟵ منطق ⟵ فلسفة**

وهكـــذا، فالعلاقة جدلية بن الفلسفة والرياضيات. والمنطق هو همزة الوصل بينهما.

**تمهيد:**

إن الفلـــسفة معـــرفة ظنية لا يقع عليها الإجماع بينما الرياضيات هي نموذج العلوم من حيث الدقة واليقين، فكيف تكون هناك علاقة بينهما؟

قـــبل كل شيء، نشير إلى أن حركة أي علم تندفع بالتساؤل الفلسفي الذي

يـــنطوي على الشك والحيرة والرفض لكل معرفة وثوقية دوغمائية. وهي الميزة التي جعلـــت المفكرين يرون أن قيمة الفلسفة مستمدة من عدم يقينها بالذات. هذا عن علاقتها بالتفكير العلمي بشكل عام، فماذا عن صلتها بالتفكير الرياضي على وجه الخصوص، وهو موضوع المداخلة؟

الجـــسر الـــرابط بين الفلسفة والرياضيات المعاصرة يتمثل في المنطق الرياضي المعاصـــر. فمع نشأة هذا الأخير وتطوره في القرن العشرين، اشتدت الصلة بينهما، حـــيث أن الفلـــسفة التجريبية والذرية أوجدت النسق المنطقي "PM" أي منطق (رســـل: 1872-1970) و(وايتهيد: 1861-1947). وأن هذا النسق بدوره أوجد الرياضـــيات المعاصـــرة بمباحـــثها الرئيسية: الحساب، التحليل والهندسة. كما أن الرياضـــيات بـــدورها روضت المنطق وتطورها ساهم في نشأة المنطق كثير القيم والمـــنطق المـــرن في القرن العشرين، مما أدى إلى إعادة الاعتبار إلى بعض المذاهب الفلسفية القديمة والحديثة القائلة بالاحتمال والنسبية والرافضة لكل روح دوغمائية وثوقية. فكيف يمكن توضيح هذه العلاقة المتبادلة بين الفلسفة والرياضيات؟

## التحليل

إن اتجـــاه العلاقة الأول الذي ينطلق من الفلسفة إلى الرياضيات المعاصرة عبر المنطق تمثله في عصرنا الحركة اللوجستيقية وتعني رد الرياضيات إلى أصولها المنطقية. وهي حركة بدأها (فريجه) الألماني و(بيانو) الإيطالي. وقد بلغت ذروتها مع (رسل) و(وايتهيد) في مطلع القرن العشرين، وتحديدا مع نشر كتابهما "مبادئ الرياضيات" (بلانـــشي، ر: 1980، 409-411؛ بـــدوي، ع: 1968، 258؛ السرياقوسي، م: 1975، 37-39) والآن كـــيف يمكن بيان هذه الصلة: من الفلسفة إلى المنطق إلى الرياضيات؟

إن الأصـــول الفلـــسفية الذرية لدى (رسل) انبثق عنها منهجه الذري الذي استخدمه من أجل نقد المعرفة العامية ومن أجل نقد وإعادة بناء العلوم الصورية من منطق ورياضيات وكذا نقد وإعادة بناء الفلسفة ذاتها. وخصائصه كالآتي: (بدوي، ع: 1984، 517؛ رســـل، ب: 1960، مواضع متعددة؛ محمد علي، م: 1985، 91 وما بعدها).

1. إنه منهج شكلي من أجل بلوغ الحقيقة (شك منهجي).
2. إنـــه منهج تحليلي ذري. ويعني رد القضايا المركبة إلى قضايا بسيطة. والقضية البــسيطة هي قضية ذرية تقابل واقعة ذرية. وانطلاقا منها نحكم على القضية المركبة بالصدق أو الكذب.
3. إنـــه مـــنهج غـــير ملائم للبحث في الميتافيزيقا التقليدية وفي مسائل الأخلاق والجمـــال، لأنهـــا كلام لا معنى له من وجهة نظر (رسل) وأتباعه الوضعيين المناطقة.

والآن، كيف استعمل (رسل) و(وايتهيد) هذا المنهج الذري المنطقي في إقامة علـــم المنطق المعاصر "نسق PM" ومن ورائه إعادة بناء علم الرياضيات؟ أو بعبارة أخـــرى، كيف أنجبت الفلسفة الذرية المنطقية نظرية حساب القضايا وهي قاعدة المنطق الرياضي؟

بمـــا أن القـــضية مثل: "أحمد تلميذ"، "الجزائر دولة"، "وهران مدينة"، الذرية تدل على أبسط واقعة، وهي الواقعة الذرية، فنقطة البدء إذن في البناء المنطقي يجب أن تكون نظرية حساب القضايا، وليس مبحث الحدود، بناء على نـــزعة (رسل) التجريبية الذرية. وهذا، لأن معاينة الواقع المادي لا تشهد بوجود الحد وإنما تشهد بوجـــود الواقعة. فأنا لا أرى "أحمد" أو "زيد" مجردا من كل صفة وبمعزل عن كل حادثة. كما لا أرى الحدود العامة مثل: "الإنسان" أو "الكتاب"، ولكني أرى هذا الإنسان أو هذا الكتاب.

ولم يكـــن (رسل) أول من انتبه إلى هذه النقطة؛ فقد سبقه إليها (استيوارت مـــل). (أورمسون، ج. وآخرون: 1963، 333-340؛ بدوي، ع: 1984، 466-471) لقـــد أكد هذا الأخير أن التصور العام أو الكلي مجرد فكرة وهمية. وما هو سوى تركيز على بعض الصفات عند فرد ما وتجاهل لصفات أخرى، واعتبار هذه الصفات المستخرجة من هذا الفرد أو ذاك مشتركة عامة. يقول: "إن التصور ليس إلا جـــزءا من صورة عينية" (نقلا عن بدوي، ع: 1984، الموضع نفسه). ومن هنا فالتعريف عنده لا يمكن أن يكون جوهريا ماهويا كما كان يرى (أرسطو). بل هو مجـــرد صـــيغة لفظية تشرح اللفظ المراد تعريفه ولا تشرح حقيقة الشيء. وهو ما يـــؤكده (رســـل) وينطلق منه للقول بأن الحد العام مثل "إنسان" أو "كتاب" ليس

حـــدا ثابـــتا معلوم الدلالة مثل "أحمد" أو "وهران" وليس قضية قابلة للصدق أو الكذب مثل: "أحمد أستاذ" أو "وهران مدينة".

ولكـــن الحد العام هو دالة قضية موضوعها مجهول ومحمولها معلوم وصيغتها الرمـــزية "أ (س)" حـــيث تشير إلى شيء مجهول هو (س) وهو يحمل صفة أستاذ. بيـــنما الصيغة الرمزية الآتية: "م (س) "تشير إلى شيء مجهول هو (س) يحمل صفة مديـــنة. هذه الدالة القضوية قابلة للتحويل إلى قضية يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكـــذب بـــتعويض المتغير (س) بثابت معلوم الدلالة. فإن عوضنا (س) في الصيغة الأولى بـــ (أفلاطون) كانت صادقة وإن عوضناه بـــ (دجلة) كانت كاذبة. بينما إن عوضـــنا (س) في الـــصيغة الثانـــية بـــــ (وهران) كانت صادقة وإن عوضناه بـــ (أرسطو) كانت كاذبة.

ومـــن هـــنا، يمضي كل من (رسل) وقبله (مل) (رسل، ب: 1960، مواضع مـــتعددة؛ محمود زكي، ن: 1979، 192 وما بعدها؛ محمد علي، م: 1985، 111 وما بعدها) في نقد منطق القضايا التقليدي الذي يتصور أن القضية ذات الموضوع العام مثل: "الجزائري مسلم" قضية حملية بسيطة وتحمل دلالة وجودية. فنـــزعتهما التجـــريبية والذريـــة تـــؤكد أن القضية الكلية هي دالة قضية لزومية تولى (رسل) صـــياغتها كما يلي: "بالنسبة لأي (س) إذا كان (س) جزائريا فإن (س) مسلم". فهـــي صيغة فارغة من أي محتوى مادي وإنما هي فرضية يكفي أن يكذب مقدمها أي شطرها الأول أو يصدق تاليها أي شطرها الثاني حتى تصدق الدالة اللزومية أي الصيغة المركبة.

كمـــا تـــؤكد نـــــزعة (رسل) الذرية أن القضية الجزئية مثل "بعض الطلبة مجـــتهدون" هي الأخرى ليست قضية حملية بسيطة ولكنها دالة قضية وصلية. ومن ثمة، يحولها (رسل) إلى ما يلي: "يوجد فرد واحد على الأقل هو (س) بحيث يكون (س) تلميذا ويكون (س) نجيبا. فهي صيغة مركبة بأداة الوصل (و)، تكون صادقة عندما يصدق طرفاها معا فقط.

وهكذا، فالقضية الحملية البسيطة حقا من وجهة نظر تجريبية ذرية هي القضية ذات الموضـــوع المحدد الثابت مثل اسم العَلم أو اسم الإشارة. فهي قضية شخصية مـــثل قولنا: "سقراط فيلسوف" أو: "سقراط يوناني" أو "هذا أستاذ أحمد". فكلها

صيغ حملية بسيطة ذرية، إذ لا يمكن تجزئتها إلى ما هو أبسط منها. فالأولى وصفية تـــصف سقراط بالتفلسف والثانية عضوية تحكم عليه بالانتماء إلى اليونان والثالثة علاقية تتمثل في الأستاذية. ويمكن أن نرمز لكل منها بالرمز "ق" أو الرمز "ك" بلغة حساب القضايا. وبما أن القضية الحملية البسيطة ذرية، فهي وحدها القابلة للحكم عليها بالصدق أو الكذب مباشرة أي بدون تحليل، لأنها إما أن تطابق أو لا تطابق الـــواقعة الذرية. أما القضية المركبة، فصدق دالتها الكلية مرهون بمدى صدق كل جـــزء فيها من جهة وبمعنى هذه الدالة من جهة أخرى. فقاعدة صدق دالة الوصل (واو العطف ورمزها: $\Lambda$) مثلا تختلف عن قاعدة صدق دالة الفصل (أو ورمزها: v) وهذه تختلف عن دالة اللزوم (إذا... إذن... ورمزها: <=) وهكذا.

إذن فالمـــرجع الأول هـــو الوقائع والمرجع الثاني هو المنطق الصوري وصيغه الصحيحة كلها صيغ تكرارية فارغة من أي محتوى مادي أو غيبـــي. مثال عن دالة الوصـــل: "أحمد مدرس وطالب" فهذه الدالة أو القضية المركبة تكون صادقة عندما يصدق طرفاها معا بمقتضى قاعدة الوصل. مثال عن دالة الفصل: "وهران مدينة أو لندن عاصمة" هذه الدالة يكفي أن يصدق أحد طرفيها لكي تكون صادقة بمقتضى قاعدة الفصل. مثال عن دالة اللزوم: "إذا كان سقراط طائرا فإن له أجنحة" وهذه الدالـــة يكفـــي أن يكذب شطرها الأول - ويدعى المقدم - أو يكفي أن يصدق شطرها الثاني - ويدعى التالي - لكي تكون صادقة. وهذا، بموجب قاعدة اللزوم.

وعليه، فبموجب هذه النـــزعة التجريبية، لا يمكن استنباط أو اشتقاق قضية ذرية "ق" مثلا من قضية ذرية أخرى هي "ك" لأنه لا يوجد ما يربط بينهما. أما ما يعتقده الفلاسفة من سببية أو غائية أو اتصال أو استمرار للأشياء في الوجود، فهي كلـــها أوهام أملتها العادة والذاكرة. فالعادة كما يؤكد (هيوم) ثم (رسل) هي التي جعلتني أعتقد أن هذا المكتب هو نفسه مكتب الأمس وأن هذا الشخص هو نفسه شـــخص الأمـــس. كمـــا أن العادة هي التي جعلتني أتوهم وجود علة تربط بين الحوادث.

بينما لو أخضعت هذه الأشياء الجزئية المحيطة بـــي إلى تحليل علمي، لوجدت أن كل شيء عرضة للتغير السريع وأنه عبارة عن حوادث وكل حادث عبارة عن رزم أو حزم وشكل الحزمة أو الرزمة هو الذي يعطي لهذا الحادث أو الحوادث اسم

"العقـــل" أو "المـــادة" أو "الروح" أو "الذهن"... إلخ. (أمين، أ؛ محمود زكي، ن: 1967، 153؛ بدوي، ع: 1984، 611-618) (Julia, D: 1964, 136) إن انتظام الحوادث هو الذي يعطي مفهوم الحد. وكأننا إزاء التصرف بخشيبات، حيث يمكننا أن ننـــشئ بها مربعا أو مثلثا أو مستطيلا بينما الخشيبات لا هي هذا ولا هي ذاك. فـــلا وجـــود للثبات، للماهية، للجوهر والعلية، فكلها مجرد أوهام كبيرة في نظر الفلسفة الذرية.

وعلـــيه، فالعنصر الأكيد هو الوقائع وكل واقعة تنحل إلى وقائع جزئية حتى نـــصل إلى مـــستوى الحـــوادث المتناهية في الصغر وهو مستوى الذرات الفيزيائية "الميكروفيـــزياء". فالـــذرة الفيزيائية التي يقول بها العلم المعاصر ويعتقد بها (رسل) كمفكر معاصر ليست هي ذرة (ديموقريطس) أو (أبيقور) المكتنـــزة لحما وعظما، وإنمـــا هـــي مجرد كهارب موجبة أو سالبة تتحرك في كل اتجاه وعصية على كل ملاحظـــة دقيقة وكل قياس دقيق. وبالتالي، هناك وقائع ذرية كبرى قابلة للإدراك الحـــسي وهناك وقائع ذرية متناهية في الصغر لا يمكن إدراكها إلا بالتحليل العلمي الفيزيائي. وهذه الوقائع الذرية أو تلك هي محك صدق القضايا الذرية الدالة عليها. أمـــا الأشـــياء العامة الثابتة، فلا وجود لها في هذا الكون. يقول (رسل): "لم تعد الكلـــيات من أثاث هذا العالم". (رسل، ب: 1968، 60) ويقول: "إن الشيء لا يعـــني شـــيئا على الإطلاق!" (رسل، ب: 1968، 60) وهو يقصد المعنى المطلق، الثابت والكلي للفظ الشيء.

وهكـــذا، فالواقعية التي يؤمن بها (رسل) هي تجريبية علمية فيزيائية لا تجريبية ســـاذجة تقلـــيدية تكتفـــي بتمجيد الحس العام. بل أنها تبحث لإعادة بناء العلم ولتـــصحيح الحـــس العام بما يوافق المنطق من جهة ويتلاءم مع المستجدات العلمية الفيـــزيائية مـــن جهـــة أخرى. وهذا كله، باتباع المنهج التحليلي الذري. إن تأثر (رســـل) بأســـلافه التجريبيين وبصديقه (ج. إي. مور) لم يمنعاه من تغذية اتجاهه التجريبـــي بذرية قاده إليها تخصصه في المنطق وتأثره بالفيزياء المعاصرة.

وهكـــذا، فالواقـــع المادي يمدنا بالوقائع الذرية التي نحتكم إليها للحكم على القضايا البسيطة بالصدق أو الكذب وعلى صيغ أخرى بالخلو من المعنى مثل الجمل الأســـطورية أو الخـــرافية ومسائل الميتافيزيقا. أما إن تعلق الأمر بقضايا مركبة من

قضايا ذرية وهي ما يدعى بـ "القضايا الجزيئية" فالمحك هنا للحكم عليها بالصدق أو الكـــذب هـــو قوانين المنطق الصوري، بناء على ما تقرره ملاحظة الواقع العيني للحكـــم علـــى كل قضية ذرية تنتمي إلى القضية المركبة. وهذه القوانين هي مجرد تحـــصيلات حاصل لا تقول شيئا لا عن العالم المادي ولا عن العالم الغيبـــي، وإنما هـــي صيغ تكرارية صادقة بالضرورة بحكم بنائها الصوري. ومن هنا، فالواقعة هي محك صدق القضية الذرية والمنطق هو محك صدق القضية المركبة من قضايا ذرية.

فـــإن قيل لنا: "وهران مدينة في الجزائر"، قلنا نعم، لأن الواقع الجغرافي يؤكد ذلك. وإن قيل لنا "ملوك الجزائر في القرن العشرين"، قلنا بأنها قضية مركبة ضمنيا بدالـــة الوصل "و" رغم أنها تبدو بسيطة. ومن ثمة، نحللها منطقيا كما يلي: "يوجد فـــرد واحد على الأقل هو (س) بحيث يكون ملكا في القرن العشرين ويكون (س) ملكـــا علـــى الجزائر". فإن دل الواقع التاريخي على شخص تتوفر فيه الصفتان معا كانت الدالة صادقة، وإلا فهي كاذبة بحكم قاعدة صدق دالة الوصل. وإن قيل لنا: "الإنـــسان حـــر"، قلنا أنها صيغة مركبة ضمنيا بدالة اللزوم رغم أنها تبدو بسيطة أيضا. وبالتالي، تحلل كما يلي: "بالنسبة لأي (س)، إذا كان (س) إنسانا فإن (س) حـــر". فهي دالة شرطية لزومية فارغة من أية دلالة وجودية. أي هي مجرد فرضية يكفـــي لكي تكون صادقة أن يكذب شطرها الأول وهو المقدم أو يصدق شطرها الثاني وهو التالي، وفقا لقاعدة صدق دالة اللزوم. وما دامت مجرد فرضية فهي كلام فارغ لا معنى له من وجهة نظر الذريين ومن ورائهم الوضعيين المناطقة.

وبهـــذا المنهج، نستبعد كل نقاش حول مسائل الميتافيزيقا والأخلاق والجمال لأنهـــا مـــن وجهـــة نظر منطقية ذرية صيغ افتراضية خالية من المعنى أفنى كثير من الفلاســـفة أعمارهم في الاشتغال بها بدون جدوى. (وايت، م: 1975، 207-211 /أورمسون، ج وآخرون: 1963، 160-161).

وهكذا، يضع (رسل) القاعدة الأساسية في بناء نظرية العلم وعلم المنطق على السواء، وهي نظرية حساب القضايا على أساس فلسفي.

وما دامت نظرية حساب القضايا هي المقدمة، فإن نظرية حساب الفئات تأتي بعـــدها، وهي التي تتناول الحدود والعلاقة فيما بينها. لكن، هناك ثغرة منطقية بين النظريتين. فكيف يتصرف صاحبا "نسق PM" لسدها؟

ســيعمدان إلى وضع نظرية حساب المحمول للربط بينهما. وهذا، لأنها نظرية يــتم بها ضبط العلاقة بين حدود كل قضية على حدة. ويتم بها فحص الاستدلال القــائم بــين القضايا. وهي عملية يستحيل القيام بها اعتمادا على نظرية حساب القضايا، لأن هذه الأخيرة تتناول القضية جملة واحدة.

مــثال عــن حجة نود فحصها: "كل إنسان كائن حي، كل جزائري إنسان. إذن كل جزائري كائن حي" فهذا القياس الحملي التقليدي، وهو من الضرب BARBARA من الشكل الأول، لا يمكن التحقق من صحته الصورية بآليات حساب القضايا لأنها عاجزة عن إبراز العلاقة بين حدود قضاياه. فلا بد إذن من ترجمة هذا القياس إلى لغة حساب المحمول للتمكن من ذلك. وهذا كما يلي:

صيغة القياس الرمزية: كل أ هو ب، كل ج هو أ إذن كل ج هو ب.

ترجمته إلى لغة حساب المحمول:

[∀ (س)( ق س => ك س ) Λ ∀ (س)( ل س => ق س )]=> ∀ (س)(ل س => ك س).

البرهان:

∀ (س)( ق س => ك س ) مقدمة
∀ (س)( ل س => ق س ) مقدمة
النتيجة: ∀ (س)(ل س => ك س)

ق و => ك و تمثيل كلي، 1

ل و => ق و تمثيل كلي، 2

ل و => ك و قياس شرطي، 3، 4

∀ (س)(ل س => ك س) تكمــيم كلــي، 5 وهو المطلوب إثباته. إذن، فالضرب BARBARA صحيح من زاوية منطقية معاصرة.

وهكذا يتبين لنا كيف أن نظرية حساب المحمول تسمح لنا بإعادة بناء منطق القضايا ومنطق الاستدلال بشكل أدق بكثير مما كان عليه الأمر في المنطق التقليدي الأرســطي. وبفضل هذا الابتكار يتم التحقق من مدى صواب قوانين الاستدلال المباشــر وغير المباشر التقليدية من الناحية الصورية، الأمر الذي تبين به أن بعضها صحيح وبعضها الآخر خاطئ من زاوية منطقية معاصرة.

تلـــك لمحة وجيزة عن نظرية حساب المحمول المشتقة من نظرية حساب القضايا. ومنها يشتق نسق "PM" نظرية حساب الفئات التي تتوسع في دراسة مخـــتلف العملـــيات التي نجريها على الحدود الفئوية من تقاطع، اتحاد، احتواء وطـــرح. ومن هذه النظرية يشتق النسق نظرية حساب العلاقات التي تدرس مخـــتلف صـــور الـــتداخل بين الحدود كالتماثل، الانعكاس والتعدي... إلخ. وبـــذلك يـــتم بـــناء المـــنطق الصوري المعاصر ثنائي القيمة، ويبلغ ذروته. (السرياقوسي، م: 1975، 37-39/زيدان، م: 1979، 129 وما بعدها/بلانشي، ر: 1980، 421).

لكن، كيف يتم اشتقاق صرح الرياضيات المعاصرة من هذا المنطق وباستعمال نفس المنهج الذري؟

كان ذلك باشتقاق علم الحساب أو نظرية العدد من نظريات المنطق الصوري الرياضـــي. ثم اشتقاق التحليل بمباحثه المختلفة من الحساب (تحسيب التحليل). ثم اشـــتقاق الهندســـة الإقلـــيدية واللاإقلـــيدية من التحليل. فالطريقة إذن، هي رد الرياضـــيات إلى المنطق، والعملية تدعى بـــ "الحركة اللوجستيقية". وقد تم بموجبها احـــتواء واستيعاب مختلف المستجدات وحل مختلف المفارقات التي ظهرت في علم الرياضـــيات بـــين القـــرن الـــ 19 والقرن الـــ 20، ولا سيما في علمي الحساب والهندســـة. فنهض الصرح الرياضي شامخا محكم البناء، ذا طوابق متماسكة أعلاه الهندسة وأدناه علم الحساب الذي يقوم على نظرية حساب العلاقات، وهي أعلى طابق في الصرح المنطقي الذي تحدثنا عنه سابقا.

والآن، بقـــي أن نوضـــح كيفية اشتقاق علم الحساب أو نظرية العدد وهي قاعـــدة الرياضـــيات المعاصرة من المنطق الصوري، مثلما بينا ولادة نظرية حساب القضايا من رحم الفلسفة الذرية. فكيف تم بناء علم الحساب يا ترى؟

إن الرد جاء من رواد الحركة اللوجستيقية وأولهم (فريجه) الذي سبق (بيانو) و(رســـل) في هـــذا الاتجـــاه. وفي ما يلي عرض لمحاولته متبوعة بمحاولات قدمها (تارسكي) المنطقي والرياضي الشهير.

## أولا: تطبيق النسق الصوري على الحساب (محاولة فريجه):

اكتشف (فريجه) إمكان جعل الحساب بناء صوريا دون اللجوء إلى أية تصورات أو بديهيات غير منطقية. وهذا بشرط الإقرار بأن فكرة الفئة فكرة منطقية سيعتمد عليها (رسل) في تعريفه للعدد الطبيعي (أورمسون، ج: 1963، 215-218/الفندي، م: 1969، 147-155).

وفي كتابه "أسس الحساب" عرض نظرية في الأعداد وعلم الحساب عرضا فلسفيا دون اللجوء إلى الرمزية فقال بأن الإجابة على السؤال: "ما هو العدد 1؟" هي إجابة تقتضي تفادي عزل الكلمة عن السياق الذي وردت فيه حتى تأخذ معنى محددا. فعزل الكلمة عن السياق، يثير صورا ذهنية مختلفة وذاتية بينما تناولها في السياق يسمح بتحديد المعنى الموضوعي و- بالتالي - يسمح بالحكم على الجملة الشاملة بالصدق أو الكذب. ومن هنا، فإن تمسكنا بالمعيار الذي نحدد به أفراد المجموعة (س) هو شرط ضروري لتحديد معنى كلمة (س).

وهو شرح يريد به (فريجه) إثبات أن موضوع الحساب وهو أصل المباحث الرياضية المعاصرة، يقوم على نظريتي الفئات والعلاقات في المنطق الرياضي، ولا يمكن دراسته بمعزل عنهما.

ولمزيد من التوضيح لهذه المسألة الرئيسية عند (فريجه) نقول، بأنه أدرك أن الأعداد هي مفاهيم مجردة عقلية لأشياء متفرقة أو مجتمعة. فالأعداد ليست تصورات مباشرة من درجة أولى، وإنما من درجة ثانية، إذ يجب أن نتصور الأشياء في فئات لكي يتكون لدينا التصور العددي للفئات. ومن هنا، اعتبر (جورج كانتور) الأعداد أسسا أو قوى في "نظرية المجاميع"، أي أنها تصورات كلية ناجمة عن تجريد اجتماع الأشياء في مجموعات. فالعدد تصور كلي ويتكرر التصور نفسه عندما نكون أمام فئات متماثلة أي عندما تتساوى المجموعات فيما بينها.

وهكذا تصور (كانتور) للأعداد كأسس أو قوى، هو نفسه تصور (فريجه) للعدد كتصور من الدرجة الثانية لتصور من الدرجة الأولى. وهو ما يذكرنا بما هو وارد في المنطق التقليدي من مفاهيم لأشياء مثل: "إنسان" "كتاب" "حجر"، ومن أوصاف لاحقة بهذه المفاهيم من حيث كونها تصورات كلية أو جزئية محسوسة أو مجردة جوهرية أو عرضية... إلخ.

ويتــضح أنــه تصور يقوم على التعريف وبالتالي على التجريد. وكل تعريف يتــصل بتحليل "العلاقة". والعلاقة تكون متعدية بين الحدين "أ" و"ج" إذا فرضنا وجــود علاقة بين "أ" و"ب" وأخرى بين "ب" و"ج". والعلاقة المتعدية اشمل من علاقــة التــساوي. وبيــنما تكون الثانية قابلة للانعكاس، فالأولى ليست كذلك بالضرورة.

إذن، فعلاقة المساواة متعدية وتماثلية ولفظ "التماثل" سيشهد أهمية خاصة عند (رسل) في تعرّيفه للعدد.

وعلــيه، هناك فئات الأشياء أولا ثم هناك فئات أو أعداد منفردة لهذه الفئات ثم تــأتي بعد ذلك الفئة العامة لكل الأعداد، وهي سلسلة الأعداد الطبيعية. مثال: العدد "3" هو فئة لفئات كثيرة متشابهة وليس فئة لأشياء معنية بالضبط فقط. فأي عدد عاد هو بالتعريف فئة الفئات المتماثلة (أي المتشابهة) وفئة العدد "3" محتواة في فئة الأعداد العادة المنفردة المتمثلة في سلسلة الأعداد الطبيعية.

وهكــذا، يتبين كيف يتم وضع تعريف الأعداد وسلسلة الأعداد وبالتالي علم الحــساب اعتمادا على مفاهيم منطقية بحتة تتعلق بنظرتي الفئات والعلاقات. فمع (فــريجه) تــبين أن الرياضــيات علم منطقي محض غير مستقل عن ثوابت المنطق وصوره.

ثم يــأتي (رســل) ليواصل ما جاء به (فريجه) و(بيانو) في ميدان تأسيس علم الحــساب علــى منطق الفئات ومنطق العلاقات ثم تأسيس علم التحليل على علم الحساب، ثم إقامة الهندسة على التحليل. والبحث في هذا الاتجاه هو بحث في القسم الخــاص بالرياضــيات. وهــو يمثل فروع أو نتائج البناء الصوري. أما أصول أو مقدمات هذا البناء، فهي القسم الخاص بالمنطق. وقد واصل (رسل) البحث في هذا الاتجاه أيضا متقفيا آثار (فريجه) و(بيانو) أيضا. فسعى إلى تأسيس نظرية العلاقات علــى نظرية الفئات وهذه الأخيرة على نظرية حساب المحمول، وهذه على نظرية حــساب القضايا. ومن هنا، يقوم أمامنا بناء صوري واحد وشامخ لا نستطيع أن نميــز جانبه المنطقي عن جانبه الرياضي بخط عمودي - كما يقول رسل - يفصل يــساره عن يمينه. ويقول أيضا بأن المنطق هو شباب الرياضيات والرياضيات تمثل طور الرجولة للمنطق.

## ثانيا – نموذج عن بناء رياضي خاص بعلم الهندسة (تارسكي، أ: 1970، 154-155).

### I– التعريفات:

لنفرض أننا نهتم بالحقائق التي تتعلق بتطابق القطاعات الخطية، وأننا نهدف إلى إقامة هذا الجزء من أجزاء الهندسة من حيث هو نظرية استدلالية خاصة؛ فإننا تبعا لذلك، نشترط أن تشير المتغيرات إلى قطاعات: (س)، (ص)، (ن). كما نختار (س)، (≡) على أنهما حدان أوليان، بحيث يرمز الأول اختصارا للحد الآتي: "الفئة الشاملة لكل القطاعات" ويرمز الثاني لعلاقة التطابق فالصيغة الآتية: "س ≡ ص" تقرأ كما يلي: القطاعان (س) و(ص) متطابقان.

### II– البديهيتان:

**البديهية 1:** بالنسبة لأي عنصر هو (س) في المجموعة (س) يكون س ≡ ص (أي كل قطاع يكون مطابقا لنفسه).

**البديهية 2:** بالنسبة لأية عناصر هي (س)، (ص)، (ن) في المجموعة س، إذا كانت س ≡ ن وكانت ص ≡ ن؛ فإن س ≡ ص (أي القطاعان المطابقان لقطاع ثالث متطابقان).

### III– النظريات:

من الحدين الأوليين اللامعرفين ومن البديهيتين نشتق ما يلي:

**النظرية 1:** بالنسبة لأي عنصرين (ص)، (ن) من عناصر المجموعة (س)؛ إذا كانت ص ≡ ن، فإن ن ≡ ص.

**النظرية 2:** بالنسبة لأي عناصر هي (س)، (ص)، (ن) من المجموعة (س)؛ إذا كانت س ≡ ص وكانت ص ≡ ن، فإن س ≡ ن.

والبرهان على صحة النظريتين سهل جدا. وفيما يلي، سنحاول البرهنة على صحة النظرية 1.

**البرهان:**

بوضع (ن) مكان (س) في البديهية رقم 2 نحصل على ما يلي:

"بالنسبة لأي عنصرين (ص)، (ن) من عناصر المجموعة (س)، إذا كانت ن ≡ ن وكانت ص ≡ ن إذن ن ≡ ص.

في الفـــرض 1 الخاص بهذه العبارة؛ نلاحظ وجود الصيغة ن ≡ ن التي هي بلا شـــك صيغة صحيحة بناء على البديهية 1، والتي يمكن - بالتالي - حذفها. ومنه، نصل إلى المطلوب إثباته.

## ثالثا - نموذج لنظرية حسابية تتعلق بالأعداد الحقيقية (تارسكي، أ: 1970، 178-185):

### I- اللامعرفات:

"عـــدد" ويمكـــن استخدام بدلا من كلمة "العدد" عبارة "الفئة الشاملة لكل الأعداد" ونعوض العبارة بحرف "ن" ويمكن أن نستبدل هذا الحرف الرموز: أصغر مـــن: "<"، أكـــبر مـــن: >"؛ فيكون "ليس أصغر من: ≥"، "ليس أكبر من: ≤"، "الجمع: +"، "التساوي: =".

### II- البديهيات:

**البديهية 1**: بالنسبة لأي عددين (س)، (ص) من الفئة ن؛ تكون س = ص أو س > ص أو س < ص.

**البديهية 2**: إذا كانت س < ص إذن ص ≥ س.

**البديهية 3**: إذا كانت س > ص إذن ص ≤ س.

**البديهية 4**: إذا كانت س < ص، وكانت ص < م إذن س < م.

**البديهية 5**: إذا كانت س > ص، وكانت ص > م إذن س > م.

نـــسمي البديهـــية 1 بـــ "قانون القسمة الثلاثية الضعيف. وتعبر البديهيات المتبقية عن أن العلاقتين "أصغر من" و"أكبر من" علاقتان لا تماثليتان ومتعديتان و- بالتالي - تسمى بـــ "قوانين اللاتماثل" وقوانين التعدي". ونسمي هذه المجموعة من البديهـــيات وما يلزم عنها من نظريات باسم "قوانين ترتيب الأعداد". نستنتج من هذه اللامعرفات والبديهيات أعلاه النظريات الآتية:

## النظريات:

**النظرية 1:** "لا يوجد عدد أصغر من نفسه: س ≥ س".

**البرهان:** نفرض أن النظرية غير صحيحة أي افتراض: س < س.

نضع البديهية 2: (س) مكان (ص)؛ فنحصل على ما يلي:

إذا كانت س < س إذن س ≥ س وهي تناقض الصيغة رقم 1.

إذن، ليس س ≥ س وهو المطلوب إثباته.

## تحويل هذا البرهان إلى برهان كامل:

1. البرهان بالخلف: (ق ⇐¬ق) ⇐¬ق
2. البديهية 2: (س > س) ⇐ [¬(ص > س)]

بتطبيق قاعدة الاستبدال على صورة القضية 2 بوضع (س) بدلا من (ص):

[(س > س) ⇐ ¬(س > س)] ⇐ [¬(س > س)]

مقدم القضية — التالي

**النظرية 2:** "لا يوجد عدد أكبر من نفسه: س ≤ س".

1. إذا كانت علاقة الهوية "س = س" هي علاقة انعكاسية؛ فإن النظريتين 1، 2 توضحان أن العلاقتين الأخيرتين بين الأعداد "<"، ">" هما علاقتان لا منعكستان.
2. لذا، نسمي هاتين النظريتين بـ "قانوني الانعكاس" الخاصين بالعلاقتين أعلاه.

## تعليق:

من الواضح أن البرهنة الرياضية عبارة عن نسق فرضي استنباطي "نسق أكسيومي" ينطلق من مبادئ صورية تتمثل في أفكار أولية (لا معرفات)، تعريفات ومصادرات. والبديهية من زاوية معاصرة لا تختلف عن المصادرة. فالوضوح افتراضي فيها وليس مطلقا. فما هو واضح عند هذا الرياضي قد لا يكون كذلك عند رياضي آخر. وما هو بديهية في هذا النسق قد يكون نظرية في نسق آخر والعكس صحيح.

ومهمـا يكـن، فالصدق في النسق الرياضي صوري لا مادي، تماما كما في النـسق المنطقي. فهو مقبول لا لأن مقدماته أو نتائجه مطابقة للواقع العيني، وإنما لكـونها متماسكة منطقيا. أي أن النتائج غير متناقضة مع المقدمات، وأن أسلوب الـبرهنة خاضـع لقـوانين الاستدلال الصوري: برهان الخلف، عكس النقيض، التبسيط، دومورغان... إلخ.

فمـن زاويـة رياضـية بحتة، هناك إمكانية - على الأقل من ناحية نظرية - لابـتكار ما لا نهاية من الأنساق الرياضية الصحيحة، ما دام المطلوب هو الصحة الـصورية لـيس غـير. أما التطابق مع الواقع العيني، فهو ما تعنى به الرياضيات التطبيقية. وما دام أن العلاقة بين مبادئ البرهان ونتائجه صورية لا محتوى مادي أو غيبـي لها، فالعلاقة الصورية الرابطة بين المبادئ والنتائج يجب أن تكون لزومية ولـيس استنتاجية. وهذا، لأن علاقة اللزوم لا تقرر صدق المقدمات وإنما تفترضها فقط. بل أن كذب المقدمات شرط كاف لصدق دالة اللزوم.

وطالمـا أن مقـياس الصدق الرياضي صوري والعلاقة الرابطة بين الفروض والنـتائج لـزومية، فقـوانين الرياضيات مثل قوانين المنطق تحصيلات حاصل أي تكـرارية. وبالتالي، تكون اللغة المناسبة في الرياضيات هي لغة الرموز المتكونة من ثـوابت ومـتغيرات. وهذا من أجل ضمان الدقة الصورية في الاستدلال والطابع الدولي لمعنى الرمز ومن أجل تجنب الغموض اللغوي نتيجة استعمال اللغة العادية.

إذن، فـنحن أمام نسق صوري وهو الرياضيات المعاصرة يقوم على أساس نسق صوري آخر وهو المنطق المعاصر ثنائي القيمة، وبالضبط "نسق PM". ومن هـنا، فالعلوم الرياضية البحتة ترتد إلى أسس وخصائص منطقية. فهي تماما مثل المـنطق أنـساق فرضية استنباطية كما أنها علوم صورية، لزومية، رمزية وأصلها تحـصيلات حاصل (أي صيغ تكرارية). وبالتالي، لا فرق بين المنطق والرياضيات حـسب رواد الحركة اللوجستيقية، سوى أن المنطق يشكل الأصل والرياضيات تشكل الفرع.

وهكـذا، يتجلـى لنا أن الفلسفة التجريبية الحديثة وسليلتها الفلسفة الذرية أنجبـتا المنطق المعاصر "نسق PM". وهذا المنطق أنجب الرياضيات المعاصرة. إذن، الفلسفتان التجريبية والذرية هما الأصل الأول للرياضيات المعاصرة.

لكــن، هل التأثير كان عكسيا أيضا؟ أي هل أفادت الرياضيات بدورها علم المنطق ومن ورائه الفلسفة أم أن التأثير كان من جهة واحدة؟

أجل! العكس صحيح أيضا، بدليل أن المنطق الرياضي استمد طابعه الرمزي وأيــضا طابعــه الأكــسيومي، أي كونه على هيئة نسق فرضي استنباطي، من الرياضــيات. فلو تصفحنا كتابا في المنطق المعاصر، لحسبنا أنفسنا أننا أمام كتاب رياضــيات خالصة. وهذا، لأنه يعج بالصيغ الرمزية وبالبراهين الصورية. فالرموز ثــوابت ومــتغيرات والــبراهين مباشــرة، غير مباشرة وشرطية، تماما كما في الرياضيات.

وفيما يلي، نكتفي بتقديم نموذجين للبرهنة المنطقية أحدهما من حساب القضايا والآخر من حساب المحمول لإبراز الطابعين الصوري والرمزي في هذه البرهنة، مما يبرز درجة التشابه بين العلوم الرياضية والعلوم المنطقية.

## أولا - نموذج من حساب القضايا:

الحجة الآتية واردة في محاورة "فيدون" لــ (أفلاطون).

"إذا كــان الجــسم عائقــا للروح؛ فإنه من خير الروح أن تكون حرة عن الجــسم. وإذا صــدق هذا؛ فإن الموت ليس شيئا يخشى منه. ولكن، إذا كانت الــروح في معرفة أرفع الأشياء تخدع من طرف الجسم؛ فإن الجسم يكون عائقا أمــام الروح. ولكن الروح في معرفة أرفع الأشياء. إذن، الموت ليس شيئا يخشى منه".

**الحل:**

### I- الترجمة إلى الرموز:

ق: الجسم عائق للروح.

ك: من خير الروح أن تكون حرة عن الجسم.

ل: الموت يخشى منه.

م: الروح في معرفة أرفع الأشياء.

ن: الروح تخدع من طرف الجسم.

**البرهان:**

**المقدمات:**

1. ق ⇐ ك
2. ك ⇐ ¬ل
3. (م ⇐ ن) ⇐ ق
4. م
5. ¬ ¬ل فرضية البرهان بالخلف

} ل ¬ النتيجة:

6. ل نفي مضاعف، 5
7. ل ⇐ ¬ك عكس النقيض، 6، 2
8. ¬ك وضع، 6، 7
9. ¬ك ⇐ ¬ق عكس النقيض، 1
10. ¬ق، وضع، 8، 9
11. م ⇐ (ن Λ ق) استيراد، 3
12. ن Λ ق وضع، 4، 11
13. ق تبسيط، 12
14. ق Λ ¬ق تجميع، 10، 13 وهو تناقض
15. ¬ ¬ل صيغة كاذبة وهي فرضية الخلف.
16. إذن، ¬ل وهو المطلوب إثباته.

يلاحظ أن البرهان المستخدم لإثبات حجة (أفلاطون) بقوانين المنطق الرمزي هو من نوع البرهان بالخلف. وهو برهان غير مباشر، حيث ينطلق من اتخاذ نقيض المطلوب إثباته فرضية نشتق منها صيغا متتالية تنتهي إلى نتيجة متناقضة. أي أن الفرضية تتضمن نقيضها أو تتضمن تناقضا؛ مما يدل على أنها فرضية مستحيلة. وبالتالي، يكون نفيها وهو المطلوب صادقا. وهذا النوع من البراهين شائع الاستعمال في الفلسفة والعلوم الصورية منذ القدم.

## ثانيا - نموذج من حساب المحمول:

الحجة المطلوب إثباتها فيما يلي هي من نوع قياس حملي من الشكل الثالث:

كـــل المـــناطقة فلاســـفة، بعض المناطقة رياضيون. إذن، بعض الرياضيين فلاسفة.

وباستخدام الرموز كالآتي:

(س) منطقي: ق س.

(س) فيلسوف: ك س.

(س) رياضي: ل س.

**البرهان:**

1. (∀ س) (ق س ⇐ ك س) مقدمة
2. (∃ س) (ق س ∧ ل س) مقدمة

النتيجة: (∃ س) (ل س ∧ ك س)

3. ق و⇐ ك وتمثيل كلي، 1
4. ق و∧ ل وتمثيل وجودي، 2
5. ¬(ق و∧ ¬ك و) تعريف اللزوم، 3
6. ¬(¬ك و) تبسيط، 5
7. ك ونفي مضاعف، 6
8. ل وتبسيط، 4
9. ل و∧ ك وتجميع، 7، 8
10. (∃ س) (ل س ∧ ك س) تكميم وجودي، 9 وهو المطلوب.

وهـــنا يلاحظ استخدام البرهان المباشر لإثبات حجة (أرسطو) بقوانين المنطق الرمـــزي. كما يظهر جليا مدى اعتماد نظرية حساب المحمول على نظرية حساب القـــضايا، الأمـــر الذي أكدنا عليه سابقا. فهناك استخدام لقاعدة التنقيط المنطقي واستخدام لمختلف ثوابت منطق حساب القضايا وكذا الاستعانة الواضحة بمختلف قواعد وقوانين نظرية حساب القضايا. وهو مما يثبت اشتقاق نظرية حساب المحمول من النظرية الأسبق وهي حساب القضايا. ولو استعرضنا برهانا صوريا في حساب الفـــئات وآخـــر في حساب العلاقات، لاتضح لنا نفس الأمر. وما كان يهمنا من الـــنموذجين السابقين هو إبراز مدى التشابه بين البرهان الرياضي والبرهان المنطقي من الناحيتين الرمزية والصورية.

وعلاوة على هذا الطابع الرياضي للمنطق الحديث المتمثل في الصورية والرمزية والمستمد من الرياضيات، فإن تطور التفكير الرياضي في عصرنا أعطى دفعا جديدا للمنطق، إذ أن حساب الاحتمال فسح المجال للتفكير في إنشاء منطق متعدد القيم ومنطق مرن. وهو ما تم حدوثه في القرن الـ 20، انطلاقا من نسق (لوكاشيفتش) كثير القيم إلى ظهور أنساق المنطق المرن أو الغائم، مع مناطقة كثيرين أمثال (هالدن)، (كورنر)، (لطفي زاده). (Blanché, R: 1968, 81-82)، (رايشنباخ، هـ: بدون سنة، 169؛ عثمان، م: 2002، 24؛ الفندي، م. ث: 1976، 205).

وغني عن البيان، أن هذه الأنساق المنطقية التي تقوم على فكرة الإمكان أو الاحتمال ستعيد الاعتبار إلى مختلف المذاهب الفلسفية القديمة والحديثة التي ينادي بعضها بتعليق جميع الأحكام، ويكتفي بعضها الآخر بالقول بإمكان إصدار أحكام نسبية احتمالية فقط، رافضا بشدة كل روح وثوقية صارمة لا تقبل إلا الصدق المطلق أو الكذب المطلق. ومن هذه المذاهب قديما: الفلسفة السفسطائية ومذهب الشكاك عند اليونان. ومنها حديثا: نقدية (كانط)، جدلية (هيجل) ونسبية (هاملتون).

## الخاتمة:

وعليه، نستخلص أن الفلسفة الذرية أنتجت النسق المنطقي «PM». وهذا النسق أنتج الرياضيات المعاصرة. والرياضيات بدورها روضت المنطق الصوري. كما أن تطورها تمخض عن ولادة حساب الاحتمال. وهذا الحساب ساعد على نشأة أنساق المنطق كثير القيم والمرن. وهذه ساعدت على بعث وتوسيع الفلسفة الريبية والنسبية. وفيما يلي، سنلخص كل ذلك في الشكل الآتي:

فلسفة ⟵ منطق ⟵ رياضيات ⟵ منطق ⟵ فلسفة

وهكذا، فالعلاقة جدلية متبادلة بين الفلسفة والرياضيات. والمنطق هو همزة الوصل بينهما.

## قائمة الرموز الواردة

| الرمز | مدلوله |
|---|---|
| PM | مختصر لعنوان كتاب المنطق الرئيسي المشترك بين (رسل) و(وايتهيد) وهو: "Pricipia mathématica" أي "مبادئ الرياضيات" |
| ق، ك، ل، م، ن | متغيرات قضوية خاصة بنظرية حساب القضايا. |
| $\wedge$ | ثابت دالة الوصل (و) |
| v | ثابت دالة الفصل (أو) |
| <= | ثابت دالة اللزوم (إذا... إذن....) |
| $\Xi$ | ثابت دالة التطابق. ويستعمل رمز التكافؤ لنفس المدلول وهو: <=> |
| ¬ | ثابت دالة النفي (ليس...) |
| ق (س)، ك (س)، ل (س) | متغيرات لدوال قضايا خاصة بنظرية حساب المحمول، حيث يشير الحرف الأول من كل صيغة إلى المحمول ويشير الحرف (س) إلى قيمة متغيرة وهي موضوع الدالة المجهول. |
| ق و، ك و، ل و | دوال قضوية يشير الحرف الأول من كل صيغة إلى المحمول والحرف (و) يشير إلى الموضوع وهو هنا حد وجودي وليس متغيرا مجهول القيمة. |
| (س) | ثابت التكميم الكلي في نظرية حساب المحمول ويقرأ كما يلي: "بالنسبة لأي (س)، فإن.∀ ". كما يقرأ: "مهما تكن قيمة (س)، فإن...". |
| (س) | ثابت التكميم الوجودي في نظرية حساب المحمول ويقرأ كما يلي: "يوجد فرد واحد على الأقل هو (س)، بحيث يكون.∃ ". |

### المراجع:


1. أمين، أحمد ومحمود، زكي نجيب (1967): قصة الفلسفة الحديثة، ط5، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية.
2. أورمسون، ج. وآخرون (1963): الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرون، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية.
3. بدوي، عبد الرحمن (1984): موسوعة الفلسفة (جزآن)، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

4. بدوي، عبد الرحمن (1968): المنطق الصوري والرياضي، ط3، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
5. بلانشي، روبير (1980): المنطق وتاريخه من أرسطو إلى رسل، ترجمة: خليل أحمد خليل، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.
6. تارسكي، ألفريد (1970): مقدمة للمنطق، ترجمة: عزمي إسلام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
7. رسل، برتراند (1960): الفلسفة بنظرة علمية، ترجمة: زكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية.
8. رسل، برتراند (1962): مقدمة للفلسفة الرياضية، ترجمة: أحمد مرسي محمد، القاهرة، مؤسسة سجل العرب.
9. رايشنباخ، هانز (بدون سنة): نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
10. زيدان، محمود فهمي (1979): المنطق الرمزي نشأته وتطوره، بيروت، دار النهضة العربية.
11. السرياقوسي، محمد (1975): التعريف بالمنطق الصوري، الإسكندرية، دار الكتب الجامعية.
12. عثمان، صلاح محمود (2002): المنطق متعدد القيم، الإسكندرية، منشأة المعارف.
13. فتجنشتاين، لودفيغ (1968): رسالة منطقية فلسفية، ترجمة: عزمي إسلام، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية.
14. الفندي، محمد ثابت (1976): أصول المنطق الرياضي، بيروت، دار النهضة العربية.
15. الفندي، محمد ثابت (1969): فلسفة الرياضة، بيروت، دار النهضة العربية.
16. محمد علي، ماهر عبد القادر (1985): فلسفة التحليل المعاصر، بيروت، دار النهضة العربية.
17. محمود زكي، نجيب (1979): من زاوية فلسفية، بيروت، دار الشروق.

: Introduction de la logique contemporaine, )1968(Blanché, Robert .18
Paris, Armand Colin.
: Dictionnaire de la philosophie, Paris, Armand )1964(Julia, Didier .19
Colin.

# مسألة التقدم بين العلم والفلسفة

د. محمد جديدي
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة – جامعة منتوري قسنطينة الجزائر

**الملخص:**

نسعى من خلال هذه المداخلة إلى مساءلة نقدية لمفهوم التقدم وتحديد جوانب الجدلية التي تحكم علاقة العلم بالفلسفة تبعا لمفهوم التقدم.

فماذا يعني بالتحديد التقدم وما المقصود به؟ لماذا هو على الدوام مرادف للعلم؟ ألا يصدق في بعض دلالاته على الفلسفة؟ أم أنه ومنذ القرن الثامن عشر بالتحديد أضحى لصيقا ورديفا للعلم أكثر من ميادين الثقافة الأخرى؟ وبالتالي فإن مفهوم التقدم ونقيضه التراجع والتخلف سيكونان عامل حسم على أكثر من صعيد يتجاوز العلم حينما يصبح هذا الأخير دينا جديدا بعد أن طرد عقيدة القدامى والمحدثين، من ميتافيزيقا وديانة مسيحية، من معبد الإنسانية الجديد.

ما موضع الفلسفة حينئذ وهي التي شكلت طليعة العقل البشري وحارسة العقلانية- بتعبير كانط - حينما نصبّها حَكَما على الثقافة الإنسانية وبوأها مكانة السمو، هل صحيح أن مصيرها هو المتحف؟ وهل هي إلى النهاية أقرب؟ فزاد من وتيرة موعد احتضارها؟ وها هو الإعلان المرتقب والقريب عن موتها قد ملأ صفحات مؤلفات محترفيها الذين جعلوها تابعة للعلم وخادمة لا حياة لها إلا في كنفه. من يجرؤ على القول بأن في الفلسفة تقدم وبأنها يمكن أن تحيا خارج رحم العلم أو تتمتع باستقلالية عنه؟

هذه بعض الاستفهامات التي نأمل من ورائها فحص علاقة الفلسفة بالعلم في ضوء التطورات العلمية الحاصلة في مجالات علوم الحياة والمعلوماتية والسبرنيطيقا وما أفرزته من استتبعات فلسفية تمثلت في تحول المجال الفلسفي صوب البيوإيطيقا

والإيكولوجيا واهتمامات أخرى يمكن أن تُشكل محورا لفلسفة مقبلة أو ما بعد الفلسفة.

## الفلسفة والمعرفة الشمولية:

حينما ظهرت الفلسفة محتضنة مشروع الفكر الإنساني وحاملة لآمال وطموحات واعدة للبشرية من خلال الرجوع إلى العقل والتخلي عن الأسطورة لوضع أسس معقولة لحياة الإنسان وتنظيمها بما يكفل له السعادة ويمكنه من بناء مجتمعات بشرية تسودها قيم التكافل والتآزر وهو ما يحقق ولو نسبيا مطمح العدالة، لم يكتب لهذا المشروع التحقيق بل إنه انتكس وتراجع لتغدو معه عقلانية الفلسفة أسطورة أكثر من الأساطير التي قيل أنها ناهضتها وحاربتها.

غير أن الفلسفة التي تخلت عن الإنسان في تطلعاتها وبدت أكثر فأكثر معتنية بالعلل البعيدة - وذلك من جوهرها قديما على الأقل - ابتعدت عن واقع الناس ودنياهم وسارت في طريق التخمينات والتوهمات التي قادتها إلى التأملات الميتافيزيقية الأكثر تعاليا فأوغلت في التنقيب عن الماهيات والجواهر التي تخيلتها في الأشياء وميزت في تقابلاتها التي أنشأتها بين المظهر والحقيقة، بين الداخل والخارج، بين الثابت والمتغير، بين المطلق والنسبي، بين المعقول والمحسوس ومن ثم ادعت أنها الأقدر من قطاعات الثقافة البشرية على النفاذ إلى بواطن الأشياء وأنها الوحيدة التي بإمكانها تجسيد ذلك وذلك بغرض اكتساب معقولية ومشروعية ومصداقية متوهمة، تتيح لها أن تقدم نفسها نموذجا للمعارف الإنسانية. وفي كل ذلك تحولت برمتها إلى ميتافيزيقا وهو الأمر الذي جعلها تتماثل مع هذا الادعاء الذي سيكون وبالا عليها من خلال نقد الميتافيزيقا في العصور الحديثة ويعطي الفرصة للعلم لكي يبرز بجلاء منافسا يطيح بالفلسفة من عرش المعرفة الإنسانية ويستغل نقائص الميتافيزيقا لكي يعمق من تيه المناقشات الميتافيزيقية ويدعو إلى تجاوزها كما سعت الفلسفة في أول عهدها إلى التخلي عن الأسطورة وتنصيب نفسها بديلا عنها في إمداد الإنسان بالمعرفة الصحيحة التي يكون هو نفسه مصدرا لها وبذلك تشكلت فكرة الهيمنة. لقد انتقدت الفلسفة الحديثة خاصة لأنها وفي زمن العلم المتطور لم تعد إلا صدى لنظريات صيغت سابقا وذلك يعني "أن التفكير الفلسفي راكد لا

يتحـــرك ولا يـــتقدم" (وولـــف، أ: 1936، 146) في حين أن العلم الذي خطف الأضواء أصبح يحظى بثقة ومصداقية لم تعد الفلسفة تتمتع بها.

## الهيمنة على الثقافة البشرية:

مـــنذ أن بـــرزت الفلـــسفة إلى الوجـــود بـــدا واضحا أن إزاحتها للتفكير الأســـطوري - علـــى الأقـــل كما روج لذلك طويلا - وتقديم نفسها كنموذج للمعرفة البشرية اتضحت معالم الهيمنة في المعرفة واحتكار الحقيقة فالرؤى الفلسفية الـــتي قدمها أصحابها - في أغلبها من زاوية دغماطيقية - انبثقت عن رؤية المعرفة كسلطة لكنها عبر التراكم والترسب الحاصل في تاريخ الفكر ستعرف تراجعا بناء علـــى التـــشكيك والارتـــياب الذي تسرب إلى ما قدم انطلاقا من منظور وحدة المعرفة.

بـــيد أن مـــا كـــان ينبغي أن يتم طرحه كسؤال أساسي في مجالات المعرفة الإنـــسانية - إذا مـــا اعتـــبرنا أن هذه الأخيرة تشمل أنماطا عدة تختلف في آلياتها ووســـائلها ونـــتائجها (أسطورة، علم، فن، فلسفة، تصوف، سحر...) - إلى من يـــرجع الحق في البت أي الأنماط يمتلك مصداقية ومشروعية النموذج داخل نسيج الثقافة البشرية، هل هو المعرفة العلمية أم سواها من المعارف؟

ســـيلاحظ المتتبع لمسارات المعرفة البشرية أن النموذج تشكل بحسب حقب متبايـــنة فإن كانت الأسطورة كشكل من أشكال التعبير قد ظهرت بداية لتتلوها الفلـــسفة كخطـــاب عقـــلاني ثم يعقبها الدين بوصفه نمطا معرفيا روحيا ممزوجا بالتصوف الأخلاقي ثم يتأسس العلم باعتباره قولا عقليا مبنيا على التجربة والخبرة في الحـــياة الحديثة ومع هذا كله وما يمكن أن نراه من تحقيب ظاهري لكل نمط إلا أن ذلك لا يمنعنا من وجود تعاصر بين الأنماط وتعايشها في مراحل مختلفة قديمة أو حديـــثة ولا يعـــني مطلقا أن بعض الأنماط التي اعتبرت تخلفا ورجعية كالسحر أو الأسطورة قد اختفت تماما حتى لدى الشعوب التي توصف بالمتقدمة أي العلمية.

ومـــن هنا فالسؤال الذي يبقى من دون إجابة هو ما إذا كان من حق العلم الـــذي غدا مهيمنا منذ القرن الثامن عشر أن يستبعد ويرفض أو يقبل ويقر بنوع معرفي ما خارج الشروط التي يضعها لكل خطاب علمي؟

هـــنا نجد أن أصحاب النـــزعة العلمية أو العلماويين يبقون على العلم نموذجا وحـــيدا قـــابلا للاحتذاء ينبغي إتباعه نتيجة لما حققه من نتائج وبالتالي فهو ليس نموذجا للمعرفة الصحيحة فحسب، بل أيضا نموذجا ومعيارا للتقدم.

أمـــا غيرهـــم فيعتقدون أن العلم مع تقدمه المزعوم لم يفسر كل الظواهر و لم يقـــض على كل الآلام والشرور التي ندب لها نفسه. وليس الأمر كذلك فقط لأنه سخر في غير ما وعد به فكان ويلاته وسلبياته أعظم من إيجابياته ومحاسنه وعليه فلا يمكن اعتباره معيارا للتقدم.

## العلم يزيح الفلسفة:

العلم في العصر الحديث بعد أن كان متحالفا مع الفلسفة بغرض التخلص من ســـيطرة الدين والتمكن من نشر المعرفة العلمية بكل حرية وفق ما يظهره العلماء والباحـــثين ودون شرط المصادقة الدينية وإخضاع أحكام العلم وقوانينه إلى شرعية الـــدين. إذن فـــالعلم كان ذو مسعى متعدد ليس حرية البحث وتلك هي الأجواء الـــضرورية للقيام بالبحوث والدراسات من دون عوائق والأهم من هذا هو التعبير عن نتائج الأبحاث أيضا بكل حرية ودون ضغوط من أية جهة كانت اجتماعية أو سياســـية وخاصة الدينية التي حاولت لقرون فرض سلطان قوتها ومشروعيتها على العقـــول ورأى العلم أن قول الحقيقة لا بد أن يمر حتما عبر سلطة العقل وحده فلا سلطة للعقل على العقل إلا العقل نفسه، وهنا بدا التحالف جليا بين العلم والفلسفة في عـــصر الأنوار وبعده. في عصر النهضة والأنوار بدا التحالف جليا بينهما لما بدا أن الإنـــسان في صراع مع الطبيعة ويجب أن يخضعها لسلطانه ولسيطرته وليتمكن مـــن ذلـــك ينبغـــي أن يـــستخدم عقله ويقرأ الطبيعة بمفاتيح العلم وبالخصوص الرياضـــيات. ولقهـــر الطبيعة يجب فهمها وحتى يحصل ذلك لا بد من قراءتها بلغة كمية مثلما اتضح ذلك منذ بيكون على الأقل.

غـــير أن العلم الذي بدأ يكتسب ثقة الأذهان وينتشر عبر مؤسسات البحث والأكاديمـــيات والجامعـــات والأكثر من ذلك أنه تشكل كسلطة في تنظيم الحياة والـــتغلغل في كـــل مجالاتها عرف إفراطا آخر حينما اغتر بهذه الثقة وهذه السلطة الجديـــدة وبـــدأ في إيجاد خطاب مضاد للفلسفة لا سيما مع الوضعيين (الوضعيين

الكلاسيكيين ومعهم فيما بعد الوضعيين الجدد وكل التيارات المعادية للميتافيزيقا والتي رأت في الفلسفة ميتافيزيقا) فانقلب عليها بحجة أن الميتافيزيقا وهي جوهر الفلسفة تعيق العلم وتثبط تقدمه وبالتالي فينبغي ترويض أو تهجين الفلسفة وجعلها تابعة، ثانوية وخاضعة للعلم وخطاباته. ليس لها من وظيفة إلا في ذلك الإطار الضيق الذي يترك لها العلم أو ما ارتضاه لأنفسهم بعض الفلاسفة الذين دعوا إلى فلسفات علمية متأثرين بالعلم كنموذج ومثال يجب على باقي أشكال المعرفة البشرية أن تنسج على منواله. بل لقد أصبح العلم دينا جديدا ونموذجا جديدا أيضا للمعرفة.

حرص العلم الحديث كما تبلور ابتداء من القرن الثامن على أن يأخذ طابعا إجرائيا وحتى يكون كذلك توجب عليه أن يخضع للقياس ولن يكون هناك قياس ما لم يكن هناك تكميم وفي هذا توكيد على جانب التحديد في كل المفاهيم التي سيستند إليها العلم وهذا بالضبط مع جحصل مع فكرة التعريف الإجرائي التي يعتبرها إيلمو اكتشافا مهما ويقول بشأنها:

Une définition opératoire est une définition qui comporte la description d'un procédé régulier pour repérer, mesurer, plus généralement atteindre et identifier le concept défini. (Ullmo, J: 1969, 24-25)

## معيار العلاقة: التقدم:

ليس من قبيل تبسيط العلاقة بين الفلسفة والعلم في موقف أو اثنين لأن لكل منهما تاريخ مليء بالنماذج والمواقف التي يصعب أن نجد لها تحديدا نمطيا أو هي تتأرجح بحسب الظروف الموضوعية والذاتية أيضا بين اتصال وتقارب أحيانا أو انفصال وتنافر أحيانا أخرى ولعل لحظات التوتر والجذب هي تلك التي كانت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين والتي قال بشأنها وولف: "ومن الأمور التي تسترعي نظر الباحث في فلسفة المحدثين والمعاصرين بوجه خاص ما نراه من التآزر والتعاضد بين رجال العلم ورجال الفلسفة. وهذه ظاهرة جديدة لا نكاد نرى لها أثرا في شطر كبير من القرن التاسع عشر؛ فقد كان بين العلم والفلسفة شيء من الجفاء، وكان لذلك الجفاء أثره السلبي في كل من الاثنين على السواء، لأنه في ذلك العصر غلبت الروح المادية على العلماء، وضعف للفلاسفة اعتبارهم للواقع" (أ. وولف، أ: 1936، 147).

فقـد أدرك العلماء وأصحاب التخصصات العلمية أن التقدم بمدلوله المادي لا يفسر كل شيء ولذلك خففوا الغلو في توجههم العلمي المادي لصالح العلم ذاته كما أن الفلاسفة الذين كانوا نظريين أكثر مما يجب وجدوا أن الواقع هو خير ميدان لفحص الآراء والمواقف وأنه لا مجال لمعاينة مسألة التقدم الفكري والعلمي والتقني خارج نطاق الواقع.

ما هي دلالة التقدم؟ هل هو علمي فحسب؟ ألا يمكن الحديث عن تقدم فلسفي بمعنى ما؟ وما المراد بالتقدم الأخلاقي أو الاجتماعي مثلا؟

ثم ما حقيقة التقدم العلمي؟ هل حقيقة هو تقدم في صالح البشرية ألا يمكن اعتباره تقدما مجردا لا يخدم إلا العلم من حيث هو تأكيد وإثبات للآراء والفرضيات التي تبناها العلماء بعيدا عن أية قيمة إنسانية التي وضعت المعرفة العلمية في بداية وعبر تطور مسارها التاريخي وندبت نفسها لها.

ومن ناحية التطبيق الواقعي هل حقق العلم شيئا من طموحاته ومشاريعه التي استبعد الفلسفة من أجلها أو على الأقل بحجة أنها فشلت في تجسيدها وهو من سيخلفها وينهض مكانها بتحقيقها؟

فالمعرفة العلمية التي نصبت نفسها شريعة أو ديانة جديدة أرادت أن تستفرد بقيادة قطار الثقافة الإنسانية وتصبح نموذجا لباقي قطاعاتها فلا الفلسفة ولا الدين ولا الفن يمكنها أن تتقدم العلم وتصل إلى ما وصل إليه من تقدم وبالتالي فهي المؤهلة أكثر من غيرها من أنواع المعارف لتتويج المعرفة الإنسانية. كل ما عدا سيصير تابعا له وثانويا فيما مقابل ما يقدمه العلم ومن هنا جاءت نظرة بعض الفلاسفة العلماويين من أصحاب النزعات الوضعية والتحليلية والفينومونولوجية والبراغماتية الداعية إلى التسليم بقيم العلم والحقائق التي بلغها ومحاولة ضبط عقارب ساعة الفلسفة على ضوء ما أفرزته العلوم من نتائج ليكون عملها ودورها منحصرا في تحليل الخطاب العلمي.

## دلالات التقدم:

إذا كان كل من الفلسفة والعلم قد بدءا ذات يوم في عقل رجل واحد (طاليس الملطي) في ق. 6 ق. م. متصلين فإنهما قد انفصلا في العصر الحديث تحت تأثير فكرة التقدم التي كانت معيارا في ضرورة الافتراق.

فالمقصود بالتقدم؟ وما هي ابرز الدلالات التي أخذها في العلم والفلسفة؟

يورد لالاند في قاموسه المشهور معنيين للتقدم (Lalande, A: 1996, 838, 839).

الأول يفيد سير (مشي) إلى الأمام، حركة باتجاه محدد (Marche en avant, mouvement dans une direction définie). هذا المعنى له بعدين أحدهما يشير إلى التطور أو الانتشار ومنه دلالة التدرج (بالتدريج، شيئا فشيئا progressivement ومن الناحية الاشتقاقية) فالتقدم إلى ما لا نهاية progrès à l'infini مسعى الذهن الذي، في ظل شروط معطاة، ينتقل من حد إلى آخر جديد، على سبيل المثال تتابع الأعداد أو كذلك عند البحث عن علل فاعلة. أما البعد الثاني فيتعلق بكم التقدم وفقا لاتجاه معطى أ ب وقد استخدمه ليبنتز في هذا التفسير: produit de la masse d'un corps par la composante de sa vitesse suivant A B.

أما الثاني فهو عبارة عن تحول متدرج (تدريجي) من الحسن إلى الأحسن (الأفضل) سواء في مجال محدد أو في مجموع الأشياء. Transformation graduelle du loins bien au mieux, soit dans un domaine limité, soit dans l'ensemble des choses.

وقد استخدم هذا المعنى ليبنتز كما أن كونت رأى بأن التقدم لا يعدو أن يكون من كل وجه سوى تطور النظام. Le progrès ne constitue à tous égards que le développement de l'ordre.

لكن في معرض تعقيبه ونقده لمفهوم التقدم يشير لالاند إلى أن المعنى الثاني نسبي وهو يستند إلى رأي يقدمه من يتحدث عن سلم للقيم. فالتقدم كلفظة مطلقة صارت تستعمل لتعني الضرورة تاريخية كانت أو كونية أو أحيانا بمعنى القوة الواقعية التي يكون لها تأثير على الأفراد، غائية شاملة تتجلى من خلال تحولات المجتمعات. بيد أن مكمن الصعوبة يبقى في معنى واتجاه الحركة التي تكون للتقدم.

إن هذه الدلالات التي تتمحور حول حركة باتجاه ما أو معنى ما (غاية) صارت هدفا للفكر (العلم، الفلسفة، الفن...) كما صارت شعارا ترفعه كل حركة فكرية، علمية، فنية تربوية أو إصلاحية بحيث يكون مطلبها هو التقدم إلى حد أنها غدت قيمة في ذاتها في مقابل الرجعية والتخلف والظلامية. لقد أصبح

مفهـــوم الـــتقدم إيديولوجيا فمن يندمج ويقبل بالتطور والتغير الحاصل في مجالات الحياة الحديثة يكون تقدميا ومن يتمسك بقيم الماضي وتراثه يكون متخلفا ورجعيا. وهكـــذا صـــار التقدم علامة وملصقة للسياسة والتربية والرياضة والأخلاق والفن والتشريع ولجميع ميادين الشؤون البشرية بقيادة العلم وفي ذلك نقرأ التربية التقدمية والأخلاق التقدمية والمجتمعات المتقدمة والسياسات التقدمية والفنون المتقدمة.

لقـــد رفع شعار في عصر الأنوار والحداثة وشجع التطور العلمي والإنجازات العلمـــية المحققـــة ابـــتداء من القرن السابع (اكتشافات علمية) (نظريات وقوانين) وجغـــرافية (مـــناطق جديدة وعوالم مغايرة) ابتكارات (أجهزة وأدوية) كل ذلك ســـاهم بقـــسط وافـــر في تقـــبل مفهوم التقدم وتبنيه حتى في أدق تفاصيل الحياة الإنسانية.

وزادت التطبيقات التكنولوجية المعاصرة بما قدمته من وسائل حديثة وأجهزة وعدت الإنسان بالقضاء على الشرور وتوفير الجهد والطاقة والمال وتحقيق الرفاهية والمتعة له وكل ذلك بفضل التقدم الذي رفع شعارا في العلم وطبقت نتائجه التقنية.

وبـــدا الإنـــسان المعاصر مغلوب على أمره في قبول ادعاءات العلم ونبوءاته، ذلـــك أن هـــذا الإنسان مثل سلفه في العصور السابقة، كان يبحث عن السعادة والخـــلاص لكـــن الأدوات العتيقة التي أوهمته بتحقيق آماله والأخذ بيده أخفقت وفشلت فلم يجد بدا إلا إتباع سبيل العلم وحركة مسار العلم.

## تاريخ فكرة التقدم:

مـــع أن كثير من النقاد والباحثين يعودون بفكرة التقدم إلى العصور الحديث فقط وبالـــضبط إلى القـــرن التاسع عشر ويدافعون عنها إلى درجة أن صارت عندهم مذهبا فـــيما مقابل أصوات أخرى ظلت تنذر بتدهور وشيك وحتمي للإنسان الحديث الذي فقـــد مبررات وجوده وقيمه وهكذا مثلا رفض بودان "نظرية تدهور وانحطاط الإنسان بعد أن مر بعصر سالف من الفضيلة والسعادة" (بيوري، ج. ب: 1982، 56).

إلا أن الفكـــرة نفسها تجد من يدافع عنها قديما بحجة أن ظروف العصور التي بـــرز فيها المدافعون عن التقدم هي نفسها أو أن العصر الذهبـــي قد ولى إلى غير رجعة وهناك من يرجع حتى إلى الأبيقورية.

عرفت فكرة التقدم قبل أن تصير مبدءا من مبادئ جملة من الفلسفات في نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين وفلسفة بأكملها لدى مناصري الفكرة، ثلاث مراحل هي:

1. مـــرحلة أولى تمـــتد إلى غاية الثورة الفرنسية (1789) وقبلها الثورات الأخرى الإنكليـــزية والأمـــريكية وبطبيعة الحال الثورات التي بعدها لأن مفهوم الثورة يعـــزّز بداهـــة موقع التقدم وترسيخ الفكرة في الضمائر والعقول غير أن فكرة التقدم في هذه الفترة كانت عابرة.
2. مـــرحلة ثانية تمتد من أواخر القرن الثامن عشر (1790) إلى غاية أربعينيات القـــرن التاسع عشر فقد "أدركت أهميتها الساحقة، وبدأ البحث عن قانون عـــام قـــادر على تعريفهن وتوطيد أقدامها. ونشأت دراسة علم الاجتماع [....] وتـــوافقت الفكـــرة مـــع دعوة العلم الطبيعي فتهافت عليها علماء الاجتماع والمصلحين السياسيين وكأنها جزء من الإنجيل" (بيوري، ج. ب: 1982، 56). بدت هذه المرحلة مهمة بناء على ظهور علم الاجتماع وبداية تطلعه إلى تفسير علمي للظواهر الاجتماعية على غرار تفسير الظواهر الطبيعية كما حصل مع كونت والوضعيين الكلاسيكيين في بداية القرن التاسع عشر إلى غاية 1850م.
3. مـــرحلة ثالـــثة ونهائية حاسمة هي التي شاعت فيها فكرة التقدم بفضل علماء الاجـــتماع الـــذين طوروا من مدلولها ووسعوا مجالاتها وكان ذلك بحلول سنة 1850 أين صارت الفكرة مألوفة وغير مستغربة بل بدت كحقيقة من الحقائق الجديـــدة المكتـــشفة و"نمـــت فكـــرة التقدم الاجتماعي في جو فكرة النمو البيولوجي، وإن كانت فكرة هذا النمو قد ظلت تبدو نظرية عشوائية إلى حد كبير" (بيوري، ج. ب: 1982، 283). فقد كان لظهور كتاب داروين أصل الأنواع أثر بارز على مسار فكرة التقدم لا سيما في انتقاد ثبات الأنواع وخلق الإنـــسان وقد زادت الثورة البيولوجية في نهاية القرن العشرين بما طرحته من قـــضايا الاستنـــساخ والشفرة الوراثية والتعديل الجيني وغيرها من المسائل التي يمكن القول أن الداروينية قد فتحت أمامها المجال واسعا حينما أعادت الإنسان إلى المملكة الحيوانية.

بهذه الكيفية أسهمت نظرية التطور منذ ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر من الدفع قدما بفكرة التقدم وجعل الناس يؤمنون ويعتقدون بصحتها إلى حـد اعتبارها نظرية حتمية يجب على البشرية أن تسير في رحابها وأنه لا شيء يمكنه أن يعيق سير التقدم ولئن كانت نظريات الفيزياء والفلك (نظريات تحول المادة والطاقة ومركزية الشمس) قد أعادت إلى الأذهان حقيقة وموضع الإنسان فإن التطورية عززت هذه الحقيقة بما يفضي إلى مجابهة تصورات فلسفية ولاهوتية خاصـة بالعناية الإلهية كانت في وقت سابق خاضت فيها الفلسفة الأبيقورية، الـشيء الذي أدى بالبعض إلى اعتبار أن فكرة التقدم قد بدأت مع الأبيقوريين في رفضهم للعناية الإلهية وعدم الخوف من الآلهة. (هذا الرأي يمثله كل من عالم الاجـتماع بودان وليون روبان مؤرخ الفلسفة صاحب كتاب الفلسفة الهيلينية مـن الأصـول إلى أبيقور حيث يجعل هو وغيو Guyau مؤلف كتاب أخلاق أبـيقور مـن التقدم نظرية لا سيما لدى (لوكريس Lucrèce) بيد أن المشكلة لدى أمثال هؤلاء الذين يعودون بالتقدم إلى الماضي سواء مع أبيقور أو أصحاب النـزعات الأصـولية هـل يمكنهم جعل تلك الأفكار تساير الزمان وتحيين بمتطلبات مختلفة وواقع يكاد يكون جذريا مغاير لسالف الأزمان. (بيوري، ج. ب: 1982، 292) وهـو مـا يطرح السؤال من جديد حول جدلية التدهور والـتقدم. هـل التقدم في ما مضى أم هل هو مرحلة في المستقبل؟ أين يكمن العصر الذهبـي؟

لقـد كان لسنبسر دور بارز في إعطاء فكرة التقدم بعدا اجتماعيا بربطها بفكـرة الـتطور البيولوجية: حيث كان له "الفضل في أن قام بأقدر المحاولات وأعظمهـا تـأثيرا لتسخير براهين التطور لخدمة فكرة التقدم. فلقد جعل مبدأ التطور يمتد بحيث يشمل علم الاجتماع والأخلاق". (بيوري، ج. ب: 1982، 285) فجـاءت فلسفته متفائلة بتأثير من كونت وبرز التقدم في كتابه كأساس لنظـرية الأخـلاق. فالأهم في نظرة سبنسر وفي غيرها من التي تبنت خطاب الـتطور لصالح التقدم أنها غيرت من منظور الثبات إلى الأخلاق فأصبح النمو والتكـيف والتفاعل هي مفردات الخطاب الفلسفي لدى الوضعيين كما لدى البراغماتيين.

### التقدم من الفكرة إلى الفلسفة:

مـــع الدفع الكبير الذي أعطاه للعلم في العصر الحديث محققا نتائج مؤثرة على الإنـــسان بـــدت أصوات فلسفية تميل إلى العلم داعية إلى اصطناع وانتهاج آلياته وطرائقه في البحث. هذه الفلسفات صارت تصطلح على نفسها بالعلمية في مقابل أخرى تصفها بالتأملية أو التقليدية". ليس التقدم إذن أمرا عرضيا، ولكنه ضرورة. فالحـــضارة جـــزء من الطبيعة باعتبارها ممثلة لارتقاء قدرات الإنسان الكامنة بتأثير الظروف المناسبة التي كان من المؤكد حدوثها في وقت من الأوقات" (بيوري، ج. ب: 1982، 286) فقـــد عرفت فكرة التقدم تحولا إلى فلسفة تراه ضرورة معضدة مـــوقفها بنظرية التطور الداروينية على مستوى الكائن الحي وأيضا فلسفة التطور على مستوى الاجتماع البشري كما طورها سبنسر.

لم يكـــن من شك في أن تحول الخطاب العلمي إلى البحث عن غطاء فلسفي لفكرته وشعاره بغرض إضفاء الشرعية على منتجاته وليست هي القوة (من حيث أن المعـــرفة قوة Knowledge is power حسب بيكون) وحدها ما سوف يعطيه مـــصداقية ووجاهـــة يحلم كل شكل من أشكال التعبير الإنساني أن يحوزها. بهذا اصبح العلم خطابا أو ميتا - خطاب باحث عن الشرعية بتواطؤ فلسفي. وحتى في مـــضمار ما بعد الحداثة وقبلها الحداثة والأنوار كان العلم رافع شعار التقدم يتقدم بخطاب المشروعية قبل الحقائق التي يدفع بها إلى الأمام وهذه الحقائق بدورها تكون دلـــيل وشاهد على مشروعيته. وكما عبر ليوطار عن هذه العلاقة ضمن ما يسميه بلعـــبة العلـــم والمـــشروعية واصفا ما بعد الحداثة بأنها قائلا En simplifiant à l'extrême, on tient pour <<postmoderne>> l'incrédulité à l'égard des métarécits. Celle-ci est sans doute un effet du progrès des sciences; mais ce progrès à son tour la suppose. (Lyotard, J. -F: 1979, 7).

عدة فلسفات بدءا من العصر الحديث تناغمت في خطابها مع توجهات العلم وبـــدا فلاســـفتها الذين انشغلوا بنظرية المعرفة ومسائلها منشغلين بالعلم وخطابه فكانـــت الحقيقة درس الاهتمام الأولي لديهم وصاروا في معالجتهم للعقل سواء في تمظهراته الطبيعية أو الإنسانية مؤيدين أو معارضين لأسسه ونتائجه ومن بين هؤلاء يتـــبوأ الواقعـــيون والوضعيون والبراغماتيون مركز الصدارة. غير أن من بين هذه

الفلسفات الحديثة والمعاصرة التي جعلت من جدلية العقل والتقدم في الفلسفة والعلم من أهم طروحاتها فهي من دون شك البراغماتية (إضافة إلى فلسفات أخرى بطبيعة الحال).

## البراغماتية والتقدم:

لئن كانت البراغماتية من أهم الفلسفات التي استوعبت درس التقدم وبنت عليه خطاها إلا أن الفلسفة الأمريكية بصورة عامة كانت تسير في وجهة التقدم وكان ذلك منذ أنوار فرانكلين وإيمرسون وجيفرسون وبين إذ انطوت أفكارهم وارتكزت على أسس ثلاثة هي المعرفة والتعليم، التسامح الديني والعلمانية، الديمقراطية والحريات. وهكذا فإن تقدمت الفلسفة الأمريكية بإمرسون، في اتجاهين متقاربين، كلاهما ابتدأ بفرانكلين. الأول في كيفية المعرفة، والآخر في العلمانية" (وسب، ف. ب: 1963، 85) فإن البراغماتية ستعمل جهدها على توسيع هذين الاتجاهين من منظور عملي.

فقد تأسس المذهب البراغماتي كفلسفة للمستقبل ونصب قاعدة هامة لتأمين الصدق وتمييز الحقائق من خلال الاعتبار والعودة إلى نتائج أية فكرة وبالتالي ارتبط بالعواقب والآثار تماما كما ينتظر العالم والباحث ما تسفر عنه دراساته من نتائج. إذن نلحظ بوضوح تام كيف استلهم البراغماتيون طرائق العلم ومنهجياته بل إن بعض رواد البراغماتية (لا سيما منهم جيمس وديوي) دعوا إلى اصطناع المنهج العلمي كما توظفه العلوم وتطبيقه على الشؤون البشرية.

وساعد بروز البراغماتية في دولة ناشئة تطمح إلى القوة وتعمل امتلاك عناصرها إلى تبني المنظور التقدمي والتوجه صوب الزمان القادم بدلا من الالتفات إلى الماضي الذي يعني الانحلال والتقهقر. فالعالم الجديد يعلم أن عناصر القوة التي تمكنه من التقدم هي الديمقراطية والعلم والتسامح الديني حتى يتفادى مصير القارة القديمة.

لم تكن فكرة التقدم التي راودت الأمريكيين مجرد نزوة عابرة لامست مشاعرهم أو فكرة نظرية رومانسية صاحبت كتابات المفكرين والشعراء، بل لقد وجدت سبيلها إلى التنفيذ والتجسيد بفضل الإصلاح والتغيّر - وهما من مدلولات

التقدم أيضا -، الذي صاحب خطابات دعاة التقدم، من منظرين ومثقفين وإعلاميين وأكاديميين المساندين لإصلاح التعليم ومناصرة حقوق المرأة والأقليات وإلغاء نظام الرق وتحقيق قدر من التوازن الاجتماعي والاقتصادي بين الأفراد في الحقوق والحرية والمساواة. وذلك من خلال بناء مؤسسات جمهورية، تساعد وتحافظ على نشر الديمقراطية السياسية والاجتماعية وتعمل على تحقيق الانفتاح والرخاء وإتاحة الفرص أمام جميع المواطنين.

تبعا لذلك "أصبح حوار الأمريكيين عن فكرة التقدم أكثر اتساقا وأكثر انتقادا، وأكسبت نظرية التطور مفهوم التقدم ميكانيزما تاريخيا جديدا، كما أثارت مشكلات وقضايا حادة جديدة عن المعنى المقصود لكلمتي الفرد والمجتمع" (مارسيل د. و: 1987، 65) لكن القضايا المثارة ولا غيرها من المعضلات التي سيواجهها الفكر الفلسفي الأمريكي ستثبط من عزيمة الأمريكيين في إيمانهم بالتقدم قدر إيمانهم بضرورة السير قدما نحو تحقيق أحلامهم في الحرية والعدل، أي في التوجه صوب المستقبل لأنه وحده الكفيل بتبرير أي تقدم وأي نجاح لأمريكا كما جاء بتعبير وايتمان (جديدي، م: 2008، 209).

والحقيقة أن أمريكا موطن التقدم وأرض الحرية عرفت قبل رسوخ الفكرة - أي التقدم - ضمن أولوياتها جدلا بين طريقين، أحدهما "كان طريق آدمز يقوده إلى الماضي، إلى الأمل الذي ساد في القرن التاسع عشر في الجمع بين العلوم التجريبية وبين الفلسفة الكونية، في نسق شامل يكفل اليقين العلمي لمنحنى التاريخ. وكان طريق جيمس يقوده إلى المستقبل صوب التفسير البرجماتي الذي قدمه القرن العشرون لمعنى التقدم والخبرة التاريخية" (مارسيل، د. و: 1987، 5).

إن البراغماتية التي نهضت على فكرة الحركة والديناميكية وضعت نصب عينيها فكرة التقدم من خلال السعي إلى النمو الذي ليس هو - بتعبير آخر - إلا التقدم. على اعتبار أن إجابات البراغماتية في صيغتها العامة حول سؤال ما الحقيقي؟ توضحت معه المنفعة والفائدة الواقعية الملموسة لكنها تظل مع ذلك كمعيار بحاجة إلى تخصيص وهو ما جاء في رد ديوي القائل بالنمو كهدف. حينما نمعن في مساءلة البراغماتية حول طبيعة المنفعة أو بتعبير نافع لأي شيء؟ يجيب البراغماتي "نافع لخلق عالم أفضل" (Utile pour créer un monde meilleur)

(Rorty, R: 1995, 24) أو كمـــا ورد بلغة رورتي في تحديد أفضل للمفيد والنافع والحسن والجيد بقوله: Les pragmatistes doivent se contenter de dire, avec Whitman, <<la variété et la liberté>>, ou encore, avec Dewey, <<la croissance>>. <<Cròitre, disait Dewey, voilà le seul but moral. >> (Rorty, R: 1995, 25).

إن الفلاســـفة البراغماتيين الذين وضعوا المستقبل نصب أعينهم عندما جعلوا معـــيار النـــتائج وما يترتب على تطبيق الأفكار في مجال العمل هي وحدها معيارا للـــتقدم من حيث أن الخروج من دوائر الميتافيزيقا ونـــزاع المناقشات الأنطولوجية لا ســـبيل إليه إلا بالاعتماد على ما يتحقق في المضمار العملي. وهذا ما يقودنا إلى ملاحظتين اثنتين:

1. أن الفلـــسفة "الـــبراغماتية هنا بطبيعة الحال انضمت إلى صف العلم أو يمكن القـــول أنهـــا سايرت طرحه لدلالة التقدم إذ يكفي أن نعرف مسارات رواد الـــبراغماتية وتـــوجهاتهم العلمية بالأساس لندرك مدى متابعتهم لطرق العلم (فـــزعماء المـــذهب البراغماتي في أغلبيتهم ذوو تكوين علمي فـــ بيرس كان منطقيا وسيميائيا وجيمس انخرط في بداية حياته في دراسة الطب ثم علم النفس أمـــا ديـــوي فقد كانت اهتماماته بيولوجية وتربوية وثلاثتهم كانوا أصحاب محاولات علمية تجريبية في ميادين تخصصاتهم).
2. أن الفلـــسفة البراغماتية وعلى العكس من فلسفات أخرى معاصرة لها تحفظت إزاء اصطناع المنهج العلمي والسعي إلى تطبيقه على المسائل الفلسفية مثل هذه الـــرؤية موجودة أيضا لدى مذاهب فلسفية أخرى كالوضعية ولكنها تحمل في مـــنظورها تـــصورا مخـــتلفا عما طرحته الفلسفة البراغماتية والتي وجدت في معيارها تطابقا مع اقتضاءات العلم.

## خاتمة:

لم يـــنطلق دعـــاة التقدم العلمي في دعواهم بمعيار التقدم من فراغ وإنما كان لنـــتائج العلـــم وتطبيقاته كبير الأثر على الإنسان وبيئته. يقول راسل: "فالعلم في مـــراحله الأولى مثلا كانت له تأثيرات اجتماعية قليلة، باستثناء تأثيراته على العدد

القليل من الناس الذين أبدوا رغبة كبيرة فيه. لكن العلم في السنين الأخيرة بدأ بتغيير الحياة الاعتيادية بسرعة تتزايد باستمرار" (راسل، ب: 2008، 135) فقد تجلى هذا الأثر بوضوح على مستوى الفرد والجماعة وحقق للإنسان جزءا من طموحاته التي لم يجد نصيرا لها إلا العلم الذي شعر معه بالتقدم صوب سعادة لطالما وعدته بها الأديان والفلسفات والفنون ورفاهية مرتقبة تبقى رهينة بما تجود به أشكال التعبير الإنساني.

بيد أن العلم نفسه الذي حقق جزئيا من مطامح الكائن البشري هو ذاته الذي قضى على آمال أخرى لو سخرت تلك الجهود والأموال التي ترصد للعلم لكن لتنفق في أغراض غير سلمية هنا تتبخر كثير من أحلام البشرية ولا تجد أمامها سوى مسلك دروب الحكمة أين كانت.

## المراجع:


- وولف، أ. (1936): فلسفة المحدثين والمعاصرين، نقله إلى العربية، أبو العلا عفيفي، الطبعة الثانية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- Lalande, André (1996): Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 18ème édition, Paris, PUF.
- بيوري، ج. ب. (1982): فكرة التقدم، ترجمة، د. أحمد حمدي محمود، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.
- فان وسب، هـ. ب. (1963): الحكماء السبعة، نقله عن الإنكليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري، الطبعة الأولى، صيدا - بيروت، دار مجلة شعر - المكتبة العصرية.
- مارسيل، دافيد و. (1987): فلسفة التقدم، ترجمة: د. خالد المنصوري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.
- جديدي، محمد (2008): الحداثة وما بعد الحداثة، الطبعة الأولى، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف.
- Rorty, Richard (1995): L'espoir au lieu du savoir, Paris, Editions Albin Michel.

- Jean Ullmo, Jean (1969): La pensée scientifique moderne, Paris, Flammarion.
- راسل، برتراند (2008): أثر العلم في المجتمع، ترجمة: صباح صديق الدملوجي، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة.
- J. -F. Lyotard, Jean-François (1979): La condition postmoderne, Paris, Les Editions de Minuit.

# الفلسفة وسؤال المآل بين الضوابط النسقية ورهانات التشكيل المفتوح

د. بشير خليفي
قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر

**الملخص:**

يحلـــو لـــبعض المهتمين بالميتافلسفة أن يصروا على الطرح الثنائي من خلال تقـــسيمهم للـــبحث الفلسفي برمته إلى نسقي يسعى لتغليب منهج معين ويعطي للـــصرامة العلمـــية أهمية بالغة، وأخر منشئ يعطي للتنوع والتعدد قيمة كبيرة من خلال تركيزه على بعدية النتيجة عوض قبلية النسق.

وبالـــتالي يـــتحدد مفهوم العلم كمقابل صريح للفلسفة في ضوء تحديد العلاقـــة بينهما، علما أن تاريخ هذه العلاقة أظهر سمة الجدل بعيدا عن التنافر المطلـــق وهـــو الأمـــر الـــذي جسد الاختلاف مع فئة أخرى من الفلاسفة يقـــرون بمنطق الشاعرية دون أن يحيل ذلك إلى ما يمكن تسميته بـــ "الهذيان المتعالي".

سنسعى في هذه الورقة إلى إظهار خصوصية كل دعوة مع التساؤل عن أحقية هذا التقسيم وجدواه في ضوء النظر إلى العلاقة بين الفلسفة والعلم.

لقد أفرز التقدم العلمي المتسارع المحقق عبر انعطافات تكنولوجية ومعلوماتية أسئلة عديدة فيما يتعلق بالشأن الفلسفي.

فلـــم يعد السؤال مرتبطا بتفصيلات نظرية مؤبدة، وإنما اتجه أساسا إلى طبيعة الفهم والفعل الفلسفي بمقابل هذه التحولات التي أصبحت ترتبط اليوم بالمشكلات المطـــروحة عبر الاكتشافات المعاصرة في الهندسة الوراثية، وإطيقا علوم الحياة على سبيل المثال.

لذلك كان لزاما على الفلسفة أن تبحث في طبيعة علاقتها مع العلوم المختلفة خـــصوصا تلك التي تحوز على السبق في كمية المنجزات، وهو السؤال الذي نحدد من خلاله دور الفلسفة في مقارعة إشكالات العصر.

## سؤال المآل: المفهوم والحضور

شهدت الفلسفة المعاصرة خصوصا موجة فكرية، اتسم منحاها العام بالطرح القيامي المنادي بنهاية الفلسفة.

وهي النهاية المعبر عنها بالأفول أو الموت بمعنييه الرمزي والدائم الذي عبر عن طـــرح اغترابـــــي يؤشر لواقع مختلف عن العصور التي شهد فيها الطرح الفلسفي تألقه، كما حدث في العصر اليوناني مثلا.

إن رفـــض الفلـــسفة لتوقيع شهادة وفاتها بحسب تعبير ميشال فوكو، يعود بالأساس إلى طبيعة الفلسفة نفسها، إذ يظل الجهد الأساس مرتبطا بإسهام الفلاسفة السابقين، بالمعنى الذي يجعل من الفهم الفلسفي عملا مستحيلا إن هو لم ينطلق من استيعاب المنجزات الفلسفية السابقة بالشكل الذي يتماشى مع سياق البحث، بمعنى أن رؤية الفيلسوف لا يمكنها أن تتشكل بمعزل عن الرؤى السابقة كحالة "تناص" بلغة رولان بارت.

لـــذلك يرتبط مصير الفلسفة بتاريخها، من خلال جملة التأملات والممارسات الفكرية التي يتبلور في ضوئها الفهم المحدد للفلسفة على مستوى الخاصية والغاية.

ليتشكل سؤال المآل كسؤال فلسفي يحتاج منا البحث في الدراسات الفلسفية والإستـــشرافية من خلال استقصاء تصورات ورؤى الفلاسفة، وكحالة أنطولوجية تحدد ما سيكون عليه التقليد الفلسفي كرغبة في المعرفة وكمادة تعليمية.

خـــصوصا أمام الواقع الاستهلاكي المتجه نحو "سلعنة" مختلف متطلبات الحياة وذلـــك "بتعليب" القيم في إطار الإجرائية والجاهزية وكذا تغليب الفردنة والغلو في حب الذات.

وعلى الرغم من أن سؤال المآل بدأ بطرح نفسه بحدة نتيجة التطورات العلمية الهائلة وكذا طغيان قيم الفردية التي تؤسس قانون التعامل بمنطقي الربح والخسارة، إلا أن ذلـــك لا يعـــني انعدامه في العصور السابقة، وهو الأمر الذي يثبته التحول

الحادث في مفهوم الفلسفة تماشيا مع المراحل الزمنية المختلفة طالما أن لكل عصر قضاياه المعرفية الخاصة التي تبرز بحضور السياق كعامل أساسي مبرز لتاريخية الفعل الفلسفي.

إن طرح سؤال المآل لا يعني بالضرورة إنقاصا لقيمة الفلسفة أو تسفيها لجهود باحثيها، بقدر اعتباره سؤالا مفصليا مرتبطا بنقد الممارسة الفلسفية، إذ لا يعقل أن تتجه الفلسفة نحو النقد والتفكيك بدون أن تنقد ذاتها، وهو الأمر الذي اختصت به الميتافلسفة كفلسفة ثانية تهتم بمستقبل الفلسفة كمنهج للبحث وكمادة فكرية تتجلى أساسا في مؤلفات الفلاسفة وكذا في البرامج الدراسية.

## النسقية ومطلب الصرامة:

يتحدد مفهوم النسقية من خلال محاولة تناول المعرفة خارج إطار الذات، بالشكل الذي يجعل من مسار البحث عملية منظمة في إطار الاستنتاج والاستقراء، فالطرح النسقي لا يعترف بالحدوس والتخمينات في انعزاليتها التامة ما لم تخضع لعنصر المحاججة والبرهان الذي يجعل من مطلب الاستدلال ضرورة لا غنى عنها.

كما يعلي الطرح النسقي من شأن الواقع باعتباره خارج الذات أولا، وثانيا لأنه يتفرع إلى اتجاهين أساسيين ارتبطا في تاريخ الفلسفة بالبحث عن الحقيقة على مستوى القول والفعل، حيث يستوعب الاتجاه الأول الواقع في شكله المادي الأمبريقي في حين يتمثل الاتجاه الثاني الواقع في صورته العقلانية المجردة ليؤسس الفهم في نهاية المطاف بين واقع حقيقي معيش مدرك بالحواس وواقع آخر متوقع يشترك مع الأول ويتقاطع معه في عنصر "مرآوية الحقيقة" كانعكاس للواقع أو للعقل.

لتكون غاية الطرح النسقي في الوصول إلى التعبير عن الحقيقة كتمثل فكري لغوي، توجها نحو التصوير والاستنساخ بالشكل الذي لا يستسيغ في منطق أول إرضاء مطالب الذات في صورها الفردية النسبية، خصوصا وأن إرادة استنساخ الواقع وتصويره بحرفيته وتمامه، هي في الوقت نفسه إرادة نحو المطابقة بين الواقع بنوعيه وبين الصورة الذهنية.

وهو الأمر الذي يتبدى كحالة نسقية في نظرية المعرفة عند روني ديكارت الـــذي يـــرى بـــأن العقل هو مصدر المعرفة باعتباره أعدل قسمة بين الناس، كمعطى تشاركي يتحدد كمعيار موضوعي للحقيقة، خصوصا وأن أول خطوة للـــيقين عند ديكارت تكمن في عملية الوعي بالذات، أي وعي الذات العاقلة لعقلـــها عـــن طريق التأكيد على أهمية العقل في الاكتشاف والمعرفة بمقابل فقر وقصور الحواس.

إن منطلق الطرح المرآوي عند ديكارت قائم على استحالة جاهزية الحقيقة في الواقـــع، بمعـــنى انعدام إمكانية تقديم الحقيقة لنفسها بعيدا عن البحث والاستيعاب العقلي الذي تقوم به الذات (Chappell Timothy: 2005, 31).

وهـــو الأمر الذي ندركه من خلال تصفح فلسفة أفلاطون الذي ماهى بين عـــالم المثل والحقيقة في إطار واقع معقول يفهم بشكل نسقي عن طريق تمثل العالم المفارق بصيغة رياضية دقيقة.

كمـــا يتـــضح "الطرح المرآوي" في نظرية المعرفة عند الفلسفات التي تصور الواقع وتستنسخه عبر توظيف شهادة الحواس في إطار من المطابقة بين الفكر وحالة الأشياء وهو الأمر الذي يمكن إدراكه في الفلسفات التجريبية والوضعية التي اتجهت نحـــو ربط الفلسفة بالتطورات الحاصلة في المنهج العلمي وذلك بهدف تبني فلسفة ترنو نحو الفعل والتطبيق، في سياق نسقي يستخدم نتائج العلم بغرض تحقيق السيادة على الإنسان والكون (أمل مبروك: 2006، 134).

وعلى سبيل المثال: فإن إدموند هوسرل (1859-1938) Husserl Edmund قد عمد إلى تأسيس منطلقات الفينومينولوجية كاستجابة لهاجس مركزي اعتمل في ذهـــنه، والقاضـــي بتحويل الفلسفة إلى علم مستقل يتميز باليقين والوضوح، وقد تـــشكل هذا الهاجس الحلم أثناء حضوره لمحضرات فرانـــز برنتانو (1838-1917) Franz Brentano وتمـــثله لمفهوم القصدية، ليصل إلى نتيجة مفادها أن الحقيقة هي الماهـــية الـــتي نصل إليها بشكل قصدي عن طريق الحدس الصافي والتجربة النقية (Lyotar Jean-Francois, 1961, 5, 6).

إن بحـــث فلاســـفة الأنساق الكبرى في الأصول المنطقية التي تمكنهم من رد التمثلات والوقائع إلى مقولات محددة تحيل إلى الحقيقة يعبر عن قناعة فكرية تتأسس

علـــى إمكانـــية المعرفة وكذا على قدرة العقل - أو الحس - في أن يتبدى كمرآة مجلوة تعكس الحقيقة دون مواربة أو مماراة.

## الطرح المنشئ: نحو فلسفة أخرى:

لقـــد عمدت اجتهادات فلسفية منضوية أساسا إلى إطار الحداثة البعدية وكذا الفلـــسفة القاريـــة إلى تقويض دعائم الطرح النسقي، بحجة تحرير الفلسفة الغربية بإخـــراجها من معتقلها القاضي بأن تكون الأشياء وفق هذه الشاكلة أو ألا تكون (Tarnas Richard: 1993, 396) وكـــان الدافع الأساس لذلك محاولة تقفي نتائج المعـــرفة العلمية ومجاراة تطبيقاتها المعروفة بالصرامة والدقة لتكون النتائج الفلسفية دقـــيقة غير قابلة للتأويل، الأمر الذي يجعل من غاية الفلسفية مرتبطة بالأساس في الكشف عن الحقيقة والتبليغ عنها.

وهو الأمر الذي تم انتقاده من طرف أنصار الطرح المنشئ الذين استفادوا من الإنجازات الفلسفية خصوصا على مستوى المناهج النقدية ومدارس القراءة.

لقـــد ارتبط النقد الأول بمفهوم الفلسفة ووظيفتها، خصوصا أمام المدخلات والنوازل الجديدة التي جعلت من ضرورة تحقيق الاجتهاد الفلسفي بداية من مفهوم الفلسفة نفسه أمرا غير قابل للتأجيل.

إذ أن الطـــروحات المرآوية استنفذت مبررات بقائها الدائم بالنظر إلى توجه الفلسفة نحو مجال التطبيق والفعل، لتغدو ممارسة فكرية تنشد الاغتناء بالاستفادة من الحاصل في الاكتشافات الفكرية والتغيرات الاجتماعية.

إذ لم يعـــد مـــن المبرر منطقيا وواقعيا أن ينبري الفيلسوف في الاستغراق في التفكير المجرد بمقابل ما يتطلبه اليومي والمعيش من تدبر بغية حل الأزمات التي يعاني منها الإنسان في واقعه.

وهو ما اتجهت إليه الفلسفات التطبيقية التي تحمل مسمى فلسفة الفعل، والتي تـــرتبط نظريتها للمعرفة بالحاجة أولا إلى فهم الواقع بغرض تفكيك صعوباته وحل أزماته.

وفي الاتجـــاه نفـــسه صـــارت الحداثة البعدية بغرض "نسف الأبراج العاجية والبـــناءات المتناسقة لإنتاج خطاب فكري يماهي بين الأمشاج المشكلة للإنتاجات

الفكـــرية، ليجـــيء الخطاب الجديد إحالات متبادلة بين البناء والتفكيك، الحضور والغـــياب، الفهم والإرجاء مع المراهنة على "النقد الثقافي" كإحالة للتوجه الفكري الـــذي يضع المعارف محل إرتياب، الأمر الذي يعطي للامعقول حضوره من خلال حركية الفكر واستشكال الواقع" (الزين محمد شوقي: 2002، 13).

لقد اتضح الطرح المنشئ أساسا مع الفلسفة القارية Continental philosophy كحالـــة تواصـــل اتضحت معالمها بعد الحرب العالمية الثانية بين الفاعلين الممثلين للفلسفة في أمريكا وبين الإسهامات الفلسفية الأخرى على شاكلة المثالية الألمانية، الفينومينولوجيا، مدرسة التأويل، الماركسية، مدرسة فرانكفورت إضافة إلى البنيوية البعدية (Critchley Simon: 2007, 13).

ويعـــتمد الطـــرح المعرفي عند الفلاسفة القاريين على البعد التاريخي في ضوء التركيز على نسبية المعرفة لارتباطها بالسياق، وهو الأمر الذي يجعل من تصورهم العـــام مماهـــيا للطرح المنشئ الذي يأبى للنظر إلى الفلسفة بوصفها خطابا يرنو إلى الكـــشف عـــن الحقيقة الموضوعية الخالدة، وإبدال ذلك بصيغة التعاقد الناتج عن الاتفاق الحر الحاصل بين أفراد المجتمع.

لـــيكون الفهم متقاطعا مع التصور الشاعري الذي أكد عليه هيدغر ورورتي في ضـــوء الغواية والرغبة في التجدد والبحث عن المقصيات والشوارد على مستوى المعنى والبلاغة.

إن محاولة تبني طرح التشكيل المفتوح هو محاولة للتوجه نحو المستقبل، وذلك بترك المجال مشرعا أمام التأويل والابتكار، وفي هذا السياق اتجهت محاولة ريتشارد رورتي بوصفه واحدا من دعاة وأنصار الطرح المنشئ الذي يعطي من خلاله صورة جديـــدة للفلـــسفة والفيلسوف على حد سواء؛ فلم تعد الفلسفة عنده نمطا معرفيا خالـــصا يبحث في الحقيقة المطلقة، بل أضحت اشتغالا معرفيا ينتمي على حالة ما بعد الثقافة في إطار المحادثة الإنسانية، دون أن تكون مهددة بالموت شريطة نـــزع الهالـــة التأليهـــية المؤسسة على منطق الأبدية بمقابل تحويل الوجهة لصالح الوصف والتفسير (Rorty Richard: 1990, 415).

أمـــا بالنـــسبة للفيلـــسوف فإن الطرح المنشئ قد سعى إلى تغيير الصورة الأقنومـــية المكرســـة في الخطـــاب الفلسفي التقليدي الذي جعل من الفلاسفة

حكماء، لصالح صورة جديدة تجعله متخصصا في الأفكار وإطارا فاعلا في المحادثة الفلسفية.

لقد سعى رورتي إلى الحث على إخراج الفيلسوف من تلك الجدية الصارمة والمنظـــر الغـــريب الـــذي توحي به الالتزامات الكانطية، ليكون فردا اجتماعيا مـــشاركا في المحادثة في إطار التضامن والتهكم بغرض إنقاص المعاناة، الأمر الذي يعطـــي لجوهـــر الفلسفة بعدا معرفيا وجماليا يحايث تفتح القول الشعري وحريته (Rorty Richard: 1990, 406).

## الطرح المنشئ واللغة الفلسفية:

لقد تجسد التحول الحاصل في الفلسفة الغربية المعاصرة من الطرح النسقي إلى التمـــثل المنشئ بسبب التحديات الكبيرة التي واجهتها الفلسفة سواء في طبيعتها أو مشروعية وجودها.

هـــذا لا يعـــني أن الطرح المنشئ لا يحوز على النسقية وبالتالي يفتقد للمنهج والانـــتظام، إذ أن كل طرح معرفي يحتاج إلى تقديم وتأخير وبالتالي إلى منهج يدرأ من خلاله العشوائية والابتذال وهو ما يمكن إدراكه في التحول الذي حدث في فهم اللغـــة الفلسفية بداية من الرغبة في إبداع لغة مثالية ونهاية عند إعطاء البعد التداولي أهمية باللغة.

فقـــد كانـــت البداية مع طرح بناء نظري لمشاريع فكرية اتجه أصحابها على شاكلة ديكارت، راسل، فريجه وفتغنشتاين الأول إلى تقفي نتائج العلم الدقيقة عن طـــريق الـــبحث في تشكيل لغة صحيحة منطقيا تهدف أساسا إلى إنهاء الخلافات الفلسفية (Ducat Philippe: 1955, 55).

بيد أن هذا التوجه أثبت فشله بسبب تعذر الحصول على لغة اصطناعية تنهي الخلافات زيادة على ارتباط اللغة بغرض التواصل والتفاهم الاجتماعي.

لـــذلك ركـــز فلاسفة التشكيل المفتوح على لغة الاستعمال الملائمة للوصف وإعادتـــه، إضافة إلى إسهامها في تطوير المحادثة من جهة وكذا الفلسفة من جانب آخـــر وذلـــك من خلال إيجاد لغة فلسفية جديدة تنسجم مع حالة الثقافة في إطار الفلسفة الجديدة.

ولـــن يـــتم هـــذا التصور بعيدا عن تجاوز حصار الثنائية الديكارتية ومختلف التـــصورات المتمركزة حول نظرية المعرفة بمنطلقاتها المرآوية، لصالح لغة تقترب من الشعر أكثر بتبنيها لمسار الأفق المتجدد عن طريق اختراق الحدود وهتك الحجب.

وهـــو الأمـــر الذي اتضح من خلال فلاسفة الحداثة البعدية الذين ركزوا على الهـــامش، القـــصي، الغـــريب، الشاذ، المغيب والطارئ وذلك لإحداث الصيرورة العقلانـــية بلغة بول ريكور بتقويض لغة الإديولوجيا التي تركز على الماضي في سعيها للتبريـــر والإدعـــاء لصالح البحث عن لغة جديدة ومتجددة ترى في المستقبل بعدها الزماني الأنسب.

## أخيرا:

إن الـــتحول الـــذي حصل في الفلسفة من خلال الإنتاجات المعرفية للفلسفة المعاصـــرة يعـــبر عن حالة صحية وضرورية في الفلسفة والمتمثلة في السعي لتجديد الأطر تبعا للضرورة.

إن العمـــل علـــى القراءات الفلسفية ضمن السياق المعاصر الذي يأخذ بعين الاعتبار التعقيدات المعرفية والتحولات التاريخية الحاصلة يعد مطلبا أساسيا لإحداث إبداع فلسفي تكون فيه الأسبقية في شكلها البعدي المتجدد للأصناف المعرفية التي تلتزم بالكفاءة والجودة والإبداع على مستوى المفهوم والفعل.

## المراجع:

### أولا: بالعربية


1. الزين محمد شوقي (2002): **تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربـــي المعاصر**، المركز الثقافي العربـــي، بيروت والدار البيضاء، ط1.
2. مبروك أمل (2006): **الفلسفة الحديثة**، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.


### ثانيا: بالفرنسية


3. Ducat Philippe, (1995): **Le langage,** édition ellipses, Paris.
4. Lyotar Jean-francois, (1961): **La Phénoménologie,** P. U. F , France.

5. Rorty Richard (1990): **L'homme Spéculaire**, Tr. Marchaisse Thiery, Édition du Seuil, France, 1'Édition.

**ثالثا: بالإنجليزية**

6. Chappell Timothy (2005): **The Inescapable Self: An introduction to western philosophy since Descartes**, Weidenfeld and Nicolson PUB, first published.
7. Critchley Simon (2007): **Continental philosophy,** Oxford University press, UK, First publishing.
8. Tornas Richard (2007): **The Passion of the Western Mind,** Ballantine Books, New York, 1'Edition.

# الفلسفة كمهنة وكممارسة

أ. حيرش بغداد محمد
أستاذ باحث بالمركز الوطني الجزائري للبحث
في الأنتربولوجيا الثقافية والاجتماعية CRASC الجزائر

**الملخص:**

إذا تكلمنا عن الفلسفة كتخصص محض، فإنها في طريقها إلى الزوال وهذا يرجع في نظرنا ليس إلى إخفاقها ولكن إلى نجاحها في ولوج مختلف التخصصات، سواء العلمية منها أو الإنسانية، فالمنهج الفلسفي وروح التساؤل والحوار موجودان في هاته العلوم، ولأدل على ذلك أن الإبستمولوجيا صارت ملازمة للبحث العلمي الذي يعني رهانات الحوار العلمي، وارتباط نتائج البحث بالسياق المتعلق إما بطبيعة الوسائل ودرجة تطورها أو إما بمستوى وعي المشكلات العلمية (النظريات والفرضيات). إن استلهام باشلار مثلا للفلسفة مكنه من وضع ابستملوجيا للمعرفة العلمية وكذا تأليفه لعدة كتب ذات طبيعة أدبية وشعرية على سبيل المثال: *شاعرية المكان، شاعرية الحلم، الحق في الحلم*.... ولقد تنبأ نيتشه مسبقا بزوال الفلسفة داعيا إلى ضرورة تحويلها إلى فن. وبالتالي فإن ما سيبقى هو الفلسفة كممارسة.

وبالنسبة لواقعنا الاجتماعي (السياق المحلي، الجزائر) فإننا نلمس مثلا أن الأدب، الرواية، الحكاية وليس الفلسفة هي من يحمل اليوم مشروع النهضة، واستقبال ووقع تلك النصوص أكثر أهمية وعمق بالنظر إلى الخطاب الفلسفي الذي يجد في مجتمعنا صعوبة كبيرة في الاستقبال.

إن مداخلتنا تقترح فحص ودراسة هاته الدعاوي بطريقة نقدية من أجل تحديد رهانات الخطاب الفلسفي واستشراف مآله ونهاياته.

## تمهيد:

إننا نعتقد أن الفلسفة اليوم كوظيفة ومهنة صارت "فقيرة" بالنظر إلى ارتباطها بالمؤسسة التي أفقادها حيويتها وجذرية تساؤلاتها، فـ "ليس من الصدفة أن الفقر الفلسفي يسود فرنسا منذ بداية القرن 19، أي منذ إنشاء الجامعة" (Les sources d'Equinox: 1997, 61). ولكنها كممارسة ملازمة لنشاط العقل العلمي غنية، إذ ليس من الضروري الحصول على تكوين فلسفي أو امتهان الفلسفة من أجل أن يصير المرء فيلسوفا، فرغم أن كل من نيتشه وباشلار لم يحصلا على تكوين فلسفي، إلا أنه من خلال تخصصاتهما غير الفلسفية استطاعا الخوض في الإشكالات المتعلقة برهانات الحياة اليومية. إن نهاية الفلسفة اليوم مبرر بحلول نمط آخر من المعرفة.

### 1- نهاية الفلسفة لصالح العلم والدين:

### عند كانط: نهاية الفلسفة لصالح العلم

هل يمكن أن نسجل بدقة التاريخ الذي ماتت فيه الفلسفة؟ يجيب Jean-François Revel بأن ذلك حصل سنة 1781، أي السنة التي شهدت صدور "نقد العقل النظري". ويضيف قائلا أن كانط قد وعى بأن "على الفلسفة بعد ألفي سنة من التدخلات العقيمة أحيانا والخصبة أحيانا أخرى، أن تغادر الساحة، مثلما تفعل القابلة بعد التوليد". إن بدايات التفكير الفلسفي تميزت بمحاولة فهم العالم بطريقة علمية، و" اقتصرت على دراسة الطريقة التي ينتظم من خلالها العالم المادي ومما يتكون" (Revel, J-F: 1994, 15). لقد لعبت الفلسفة بالفعل دور القابلة La sage femme، ممكنة العلم الحديث من أن يولد، فحققت هكذا وظيفتها التاريخية. هذا الوضع جعل كانط يرفض الخوض في الميتافيزيقا بمعناها الكلاسيكي، ما جنبه دخول المتاهة التي تفرض البحث عن أي خيط منجد، و"لم يرغب بأن يثبت بطريقة إيجابية ويقينية أن حدسا أصليا يوجد حقيقة" (Cassirer, E: 1975, 85). ما يعني تأسيس الفلسفة كعلم.

**عند هيجل: نهاية الفلسفة لصالح الدين**

إن تجلـــي المطلق في الطبيعة يبقى مجرد مظهر سطحي، ومع الفكر فقط يصبح هذا المظهر Apparence ظاهرة phénomène ومن هنا مصدر ظاهرية الفكر/الروح Phénoménologie de l'Esprit، ومـــن ثم والانتقال من المظهر إلى الظاهرة. يعتبر مـــوت الله في فلـــسفة الطبيعة La philosophie de la nature مظهرا فقط، أما فلـــسفة الفكر La philosophie de l'esprit فتعتبر أن الفكر ليس مجرد مظهر بل هو ظاهرة وتجلي. وتجلي الله يحصل في الفكر الحي وهو يتعرف على ذاته في كونية الفكر، فأصبحت الفلسفة مع هيجل حياة المطلق.

**إن النـــسق الفلـــسفي الكلـــي عند هيجل يتكون من <u>المنطق</u> (الوجود – العدم)،**

**ومن <u>فلسفة الطبيعة</u> (المظهر)،**

**ومن <u>فلسفة الفكر</u> (التجلي).**

ولقـــد أصبح التعالي بشكله القديم يجسد انفصال الفردي عن الكلي، مؤديا إلى ترســـيخ الوعي البائس، في حين أن "الانسجام الإلهي تحقق في وحدة الشعب بالكنـــسية، والتي تمثل الفكر... والمدينة الزمنية قد تألهت، والدولة الهيجلية هي الكنيسة التي تحي بالوحدة المحققة" (Cottier, G: 1959, 26) و"لا يجب علينا أن نقـــع في الاستدلال الزائف بأن نعتقد أن الإنسان يتأله، في حين أنه لا يكتمل إلا في عـــودته إلى الفكر" (Lardic, J: 1998, 118). والفكر هو الله، مع التمييز بين فكـــر متـــناه يملكه الإنسان وفكر لا متناه. إن الله له النصيب الأكبر في فلسفة هيجل، الذي يحاول منذ 1802 أن يجعله أساس نسقه المثالي واللاهوتي من حيث أن "المعـــرفة الـــتي تقتـــرحها الفلسفة حول الله، هي في الواقع الوحيدة المطابقة للكـــشف المـــسيحي" (Lardic, J: 1998, 125)، لذلك يظهر أنه لا تناقض بين الفلـــسفة والدين. إن الله يأخذ موقع "الفيلسوف الأول"، والفهم الحقيقي للدين يـــؤدي إلى المعرفة، والدين يمثل بحد ذاته موقفا للفكر. إن الدين الذي يتكلم عن الله، هو في الحقيقة يتكلم عن الفكر نفسه، حيث لا فلسفة عظيمة بدون الإشارة إلى المطلق.

### نيتشه: من الفلسفة إلى الفن

إن الفلسفة وجود خارج الوجود، لأنه "من أجل أن نعيش وحيدين، يجب أن نكون إما حيوانا/وحش Une bête وإما إلها، يقول أرسطو. ولكن تبقى حالة ثالثة وهي أن نكون الاثنين معا... فلاسفة" (Nietzsche, F: 1974, 11) وفلاسفة المستقبل فنانون بالأساس، حيث يتساءل نيتشه: "هل سيكون فلاسفة المستقبل أصدقاء الحقيقة؟ يجيب: من الممكن جدا أن يكونوا كذلك، لأن كل الفلاسفة المعروفون قد أحبوا حقائقهم. ولكن هؤلاء الفلاسفة الجدد بالتأكيد لن يكونوا دوغمائيين، لأن كبريائهم وذوقهم سينتفضان على كون أن الحقيقة يجب أن تكون حقيقة الجميع... سيقول فيلسوف المستقبل إن حكمي هو حكمي أنا، ولن أقبل أن يكون للأخر حق فيه" (N, F: 1971, 59). وبالتالي فإن فيلسوف المستقبل يأخذ صفة الفنان، الفن كذوق وكتصور وإبداع ذاتي متفرد.

### الفلسفة والعلم:

"إن إعلان استقلال رجل العلم وتحرره من الفلسفة هو نتيجة غير مباشرة للفكر الديمقراطي... يزعم العلم اليوم أنه يملي على الفلسفة قوانينها ويلعب هكذا دور السيد" (N, F: 1971, 118). وقد أسهم الفلاسفة الألمان في الحط من الفلسفة لأنهم أساءوا تقييم هيجل. يقول نيتشه: "لقد تمكنت من أن ألمح لدى العلماء الشباب (...) النفور الكلي من كل شكل من أشكال الفلسفة (هكذا يظهر لي تأثير شوبنهور على ألمانيا المعاصرة وغضبها غير الذكي على هيجل، والذي كانت نتيجته قطع الصلة بين الشباب الألمان وبين الثقافة الألمانية. إذا فكرنا جديا فإن هيجل هو من أوصل معنى التاريخ إلى ذروة دقة التركيز وإلى الاستبصار التنبؤي، ولكن حول هاته المسألة كان شوبنهور على فقر شبه عظيم، قليل الانفتاح، وأقل ألمانية" (N, F: 1971, 119). كما أن من السياق التاريخي المعاصر يكشف عن انبثاق كم هائل من المعارف العلمية والأدبية، الشيء الذي جعل الموسوعية التي كانت ميزة القدماء والمحدثين مستحيلة. ويتبين لنا بالتالي "أن الأخطار التي تهدد تطور فيلسوف ما، هي جد متعددة في أيامنا هاته، حتى أننا نتساءل إن أمكن لهذا الكائن أن يصل إلى النضج. إن تشييد العلوم قد أخذ أبعاداً مهولة، ما ينتج عنه أن

الفيلـــسوف يمكن أن يتعب حتى قبل أن ينتهي من الدراسة، أو أن يتوقف عند أي نقطـــة ويتخصص، بالشكل الذي يتخلى فيه عن بلوغ القمة التي تكشف له الأفق كله والتي تمكنه من ملاحظة الأشياء من الأعلى إلى الأسفل" (N, F: 1971, 120).

وبدل الفلاسفة المنتجون للمعرفة سيظهر جيل جديد يوصفون بأنهم عمال الفلسفة Les ouvriers de la philosophie، حـــيث "على عمال الفلسفة المنحوتين على نمـــوذج كانط النبيل أو هيجل أن ينشئوا وأن يصيغوا سواء في المنطق، الأخلاق أو الجمـــال كما معتبرا من أحكام القيمة، أي قيما وضعت وخلقت فيما مضى والتي أصـــبحت هـــي الغالبة وأصبحت تسمى حقائق... ولكن الفلاسفة الحقيقيون هم رجـــال يقودون ويشرعون، ويقولون:'هكذا تكون الأمور'... إرادة القوة وإرادة الحقيقة" (N, F: 1971, 131). وأمام تطورات العصر وانفصال العلوم عن الفلسفة لم يعد ممكنا على الفيلسوف الموظف في مؤسسات الدولة (الجامعة، المدرسة...) أن تكون له المقدرة على القيادة والتشريع.

## الفلسفة والسياسة:

يقـــول نيتشه: "عندما أكون في الخارج يسألني الناس: هل يوجد فلاسفة ألمان؟ هل يوجد شعراء ألمان؟ هل يوجد كتب ألمانية؟ أصاب بالاحمرار، ورغم الحشمة التي تميزني في الحالات الأكثر مأساوية، فإنني أجيب نعم باسمارك!..." (N, F: 1974, 51). هاتـــه الإجابـــة الساخرة هي من أجل فضح الألمان في زمانهم والذين لم يعودوا مهـــتمين بالفكر بقدر ما أصبحوا مهتمين بالسياسة وبالوطنية (الرايخ)، حيث "صار جلـــيا أن الثقافة الألمانية هي في حالة سقوط décadence تام... حيث لم يبقى هناك أي فيلـــسوف ألماني، هذا ما لا نتوقف من التعجب حوله... يجب على التربية وعلى الـــثقافة العامـــة أن تكون غاية في ذاتها – وليس الرايخ هو من يكون غاية في ذاته – ومن أجل هاته الغاية يكون المربـــي ضروريا" (N, F: 1974, 53-54).

## انعدام الفلسفة بانعدام التربية المنتقاة *L'éducation raffinée*

إن الفلاسفة الذين تمكنوا من أن يكونوا مفكرين أحرار حازوا ولا شك على تـــربية مـــن نوع خاص، إلا أن "لا أحد في ألمانيا اليوم حر في أن يمنح لأبنائه تربية

مصطفاة... لا بد من تعلم الملاحظة، لا بد من تعلم التفكير، لا بد من تعلم التكلم والكـــتابة. إن هدف هذه المجالات الثلاث هو الثقافة المصطفاة... ليس لدينا أدنى فكـــرة في مدارسنا حول تعلم/تعليم التفكير، ونفس الشيء في جامعاتنا، وحتى ما بـــين أعـــرف العلمـــاء مـــن الفلاسفة، فالمنطق بادئ في الانحلال سواء كنظرية، كممارســـة وكتقنـــية" (N, F: 1974, 56). ولم يبقى في ألمانيا إلا جوته Goethe الـــذي لا يزال يحض باحترام (N, F: 1974, 95). وفي ظل هاته الظروف الصعبة كان لزاما ممارسة التفلسف كنوع من الحرب التي يشنها المحارب على أعدائه، ومن أجـــل توضـــيح هاته الفكرة، لا بد من الإشارة إلى أن مؤلف "أفول الأصنام" له عـــنوان فرعي آخر لا نجده على غلاف الكتاب بل في الصفحة الأولى من المؤلف وهي:

"Comment philosophie à coup à coup de marteau?".

والتـــرجمة العـــربية لهذا العنوان هي كالآتي: "كيف نتفلسف بواسطة ضرب المطـــرقة"، حيث ورد هذا الوصف في الصفحة 103 على أساس أنه مستخلص من كتاب "هكذا تكلم زردوسترا، القسم 3، 90" بعنوان: "Le marteau parle" أي "المطـــرقة تتكلم". ويظهر لنا بداية أن الترجمة العربية للعنوان الرئيسي للكتاب غير مـــوفقة وذلك لأن مصطلح Idoles أقرب إلى المُثل أو الشخصيات المثالية الإيجابية الـــذين يرمـــزون إلى الفلاسفة الحقيقيون المنتجون لثقافة منتقاة والذين رافقوا زمن عظمة الفكر الألماني. في حين أن مصطلح "الأصنام" يوحي إلى الجمود.

ويبقـــى فعـــل الفلـــسفة مرتبطا إذا بالهدم والثورة على القيم البالية، ويدل التفلسف باستعمال المطرقة أن فعل التفلسف يحصل في ظروف معادية وغير مواتية، حيث من الصعب ممارستها إلا من خلال النضال والمثابرة، وخاصة وأن "الأخلاق في أوروبـــا الـــيوم هي أخلاق القطيع" (N, F: 1971, 114). ولهذا السبب يرى باتوتشكا أن: "نيتشه بنـــزعته الذاتية وبالهنا الأرضي يحاول أن يدحض ميتافيزيقا هـــدف الحياة الإنسانية، ويتخلص من الطريقة التي بها تكونت بواسطة كانط... وبالنـــسبة لـــ نيتشه فإن الهنا الأرضي لن يفرض نفسه كما عند كونت مثلا بوســـائل الـــتطور العقلي الهادئ، لأنه مضطر للصراع من أجل عمق الإنسان..." (Patocka, J: 1985, 200).

ولقـــد كـــان نقد نيتشه نقدا مدمرا، خاصة للأسس التي تقوم عليها الأخلاق المسيحية واليهودية، بحيث جعل من شروط الحكمة أن يكون الإنسان مقاتلا وعنيفا. ففـــي "هكـــذا تكلـــم زردوستروا" يرى بأن الحكمة تريدنا غير مكترثين، ساخرين وعنـــيفين، فهـــي تـــشبه المرأة التي لا تحب إلا رجلا مقاتلا. ومن هنا جدير بنا أن نتساءل عن جملة الشروط التي تهيئ ظهور الفكر الحر، فـ "هل يوجد اليوم ما يكفي من الفخر، الجرأة، الشجاعة، الثقة، الإرادة الروحية، الإرادة المسؤولة وحرية الإرادة لكي يصير وجود الفيلسوف ممكنا وواقعيا على الأرض؟" (N, F: 1971, 136) وقد تـــبين لـــنا أنه لم يعد ممكنا بلوغ ذلك وخاصة وأن المجتمع يحتاط أكثر رغم أن "إن الـــنفوس القـــوية، الـــنفوس الخبيثة ساهمت أكثر حتى الآن في التقدم البشري، إذ لا تـــتوقف أبـــدا عـــن تحميس الأهواء الخامدة مجددا - كل مجتمع منظم يخذرها - لا تتوقف أبدا عن إيقاظ روح المقارنة، التناقض وتذوق الجديد" (نيتشه: 2000، 55).

## موقف فيتجنشتين:

إن خطـــاب فتجنـــشتين من الخطابات التي رأينا أنها تعيد موضعة الفلسفة في ســـياق التطور العلمي والتقني المعاصر، وهاته الموضعة تتوافق مع الطرح النتشوي، فلقـــد "صرح فتجنشتين بأن على الفلسفة أن تكتب على شاكلة تكوين شاعري، ويعترف أنه كان يريد أن يكون شاعرا لكنه لم يقدر أن يكون كذلك" (Savary, C: 2004, 1). إن توافق اللغة الشعرية مع اللغة الفلسفية نابع أن كلاهما يتعامل مع اللغـــة وكأنها لعبة، "فلعبة اللغة شيء غير متوقع، أعني بذلك أنه غير مؤسس وغير منطقي (وأيضا ليس غير منطقي، إنه هنا كما هي حياتنا" (Savary, C: 2004, 2). وفي هاتـــه الحالـــة إذا ترتبط اللغة بالاستعمال، من حيث أنه "يوجد اللغة كتمثل (صـــورة للواقـــع في تجـــريبيته ومرئيته) واللغة كاستعمال (الحياة، الحساسية). إن فيتجنـــشتين يريد فصل التعابير اللغوية (كلمات، جمل..) من علاقتها بالأشياء، أي مـــن وضعها كقضايا يتحقق منها، من أجل فهمها وإعادة موضعتها في شكل من الحياة، وفي استعمال، وفي تعبير عن الحياة... اللغة ليست مفهومة باعتبارها وصفا لعالم الوقائع ولكن بوصفها تعبيرا عن عالم الأحاسيس، وما يتلقى اسم الاستعمال هـــو في آخر التحليل ما هو لصيق بالحياة" (Savary, C: 2004, 3, 4). إن النشاط

الفلسفي ليس له إذا مضمون تجريبي، فالأمر يتعلق فقط بموقف وبطريقة نظر، كما لو أن الفلسفة تتحقق وتختفي في الفن. إن هذا الوضع يجعل من اللغة تتحرر من الضوابط ومن القواعد، فهي أقل وضوحا كما هو حال معنى البيت الشعري. إن الشاعري وإن كان هو الذي يحرك الحساسية العميقة، فإنه في المقابل يصيب اللغة بنوع من المرض، ومن هنا فإن "السؤال الفلسفي هو مشكلة - مرض - في اللغة، بذلك فإن المعالجة الفلسفية لمسألة ما هو أشبه بمعالجة مرض... إن البحوث الفلسفية مبنية على شكل مجموعة من المتاهات" (Savary, C: 2004, 6, 7). وبالتالي فإن الفلسفة تتحقق وتختفي في الفن.

## باشلار (نهاية الفلسفة لصالح الصور والشاعرية)

إن القراءة الكلية لأعمال ومؤلفات غاستون باشلار تجعلنا ندرك أنه يجمع بين "فضيلة الوضوح وقوة الحلم" (Gaston, B: 1998, 7). ولهذا السبب فإن "علم النفس يشتغل حول قطبي الفكر الواضح وحلم الليل، واثقا من أن تحت متناول فحصه كل ميدان النفس الإنسانية" (G. B: 1999, 10) لذلك من الأحرى القول أن هناك لحظتان أساسيتان في حياة باشلار: هناك باشلار الإبستمولوجي والفيلسوف العقلاني وذلك جلي من خلال موقفه من المعرفة القديمة (الخيال، الشاعرية)، إذ أن "الموضوعية العلمية غير ممكنة إلا في قطع الصلة مع الموضوع المباشر" (G. B: 1998, 11) فهو كإبستمولوجي يريد أن يعالج الفكر من الأوهام، فـ "ما نعتقد أنه فكرنا الأساسي حول العالم هو في الغالب اعترافات بشباب فكرنا Esprit... بالفعل إن شروط الحلم القديمة لم يقض عليها بواسطة تشكل العلم المعاصر، إن العالم نفسه عندما يغادر مهنته يعود إلى التقييمات البدائية... إن هدفنا يتمثل في علاج الفكر من سعادته، وانتزاعه من النرجسية التي تمنحها البداهة الأولى" (G, B: 1998, 11, 15, 16). ولكن هناك أيضا باشلار الشاعر والحالم، يقول: "إنني في الحقيقة حالم بالكلمات، حالم بالكلمات المكتوبة" (G. B: 1999, 15) إنه يعي أن الذات الإنسانية معقدة ومتكاملة في وعيها ولا وعيها، إذ هي مفتوحة على التجارب العاقلة وغير العاقلة. وتعامل الذات مع العالم لا يتم بطريقة مباشرة، فـ "الإنسان يتخيل أولا ويرى بعد ذلك ويتذكر بالمناسبة" ( G. B:

8 ,1998). كمـــا أن وتـــيرة تقدم العالم في المجال التكنولوجي لا تتوافق مع وتيرة الـــتقدم على مستوى الحياة النفسية التي تظل مشدودة إلى الماضي البعيد، فعلا "إن العـــالم يسير بسرعة، والعصر يتسارع... ولكن الأحلام والأوهام لا تتجدد بنفس ســـرعة أفعالـــنا" (G. B: 1996, 6) ويوجد في الخيال الحالم La rêverie جانب إيجابـــــي، ودور التحلـــيل النفـــسي الخـــاص هو تدمير الغموض المؤلم من أجل استخراج الجدليات المتنبهة الموجودة في عناصر الطبيعة الأربعة (الماء، النار، الهواء، التراب) والتي كتب حولها باشلار المؤلفات الآتية:

L'eau et les rêves,

L'air et les songes,

La terre et les rêveries de la volonté,

La terre et les rêveries du repos.

ويقول في هذا الصدد "ليس من الصعب علينا أن ننجز بالنسبة للماء، الهواء، التـــراب، الملـــح، الخمـــر والدم ما رسمناه هنا للنار" (G. B: 1998, 17) حتى أنه "بواسطة الصور الأدبية عن الشعلة فإن السريالية surréalisme لها بعض الضمانات أن يكـــون لها جذر من الواقعية" (G. B: 1996, 5). ومن أجل البرهنة على ذلك يعـــتمد علـــى الفينومينولوجيا بدل الابستومولوجيا، إذ "عند الاعتماد على مبادئ الفينومينولوجـــيا تعلـــق الأمر بتعريض امتلاك الوعي لدى شخص مبهور بالصور الشاعرية إلى الإضاءة الكلية... اخترت الفينومينولوجيا بأمل إعادة فحص بواسطة نظـــرة جديدة الصور المحبوبة بوفاء، والمثبتة بإحكام في ذاكرتي حيث لا أعرف إن كـــنت أتذكر أو أتخيل عندما أجدها (الصور المحبوبة) في أوهامي في دراساتنا حول الخيال الفعال سنتبع الظواهرية وكأنها مدرسة للسذاجة" (G. B: 1999, 1, 2, 3). إلا أنها في الحقيقة ليست تماما مدرسة للسذاجة، لأن هناك قصدية في التخيل الحالم لا بـــد مـــن أخذها بعين الاعتبار، حيث أن "هدف الفينومينولوجيا هو الوضع في الحاضـــر وفي زمن التوتر الأقصى امتلاك الوعي، ويجب أن نستخلص أنه فيما تعلق بخصائص الخيال/التخيل لا توجد ظواهرية للانفعال... إن الظواهرية ليست وصفا تجريبيا للظواهر... على الظواهري أن يتدخل من أجل وضع هاته الوثائق على محور القصدية" (G. B: 1999, 4).

## الفينومينولوجيا، الصورة وروح العصر

لقــد تفطــن باشــلار باكرا للدور الذي أصبحت الصورة تلعبه في حياتنا اليومية، فركز عليها من أجل استنطاق ما هو إبداعي وقصدي فيها، حيث "يمكن للفينومينولوجي أن يوقظ وعيه الشاعري بمناسبة ألف صورة راقدة في الكتب" (G, B: 1999, 7) وبالنــسبة له تكمن قيمة "التخيل الحالم" La rêverie في زيادة الوعي، لذلك علينا الانتباه لأن علينا أن ننتقي منه ما يسهم في تقدم وعينا، ومنه فــإن "الأطروحة الفلسفية بالنسبة لنا تكمن في أن كل امتلاك للوعي هو زيادة للوعي وزيادة للنور ودعم للانسجام النفسي... ولكن التخيل الحالم يضعنا على الانحــدار الخاطــئ، أي علــى الانحدار النازل. وبالتالي فإن التخيل الحالم الذي نــريد دراسته هو التخيل الحالم الشاعري... الذي يمكن للوعي المتزايد أن يتبعه" (G. B: 1999, 5).

إن الصورة هي روح هذا العصر، الشيء الذي يستدعي الاشتغال على ما هو شــاعري، فــــ "كيف يمكننا الدخول إلى المجال الشاعري لزماننا؟ لقد بدأ عصر الخــيال الحر في الانفتاح، فمن جميع الأطراف تجتاح الصور المناطق، ذاهبة من عالم إلى آخر داعية الآذان والأعين إلى أحلام موسعة" (G. B: 1999, 23) إن الفيلسوف لا يمكنه أن يستغني عن الشاعر، فــ "ماذا يمكن للفيلسوف المصر على التكلم عن الخــيال والمحمل بالسنوات أن يفعل بدون مساعدة الشاعر؟" (G. B: 1999, 23). إن الوضــع التقليدي للفلسفة، أي التفكير بالمفاهيم بدل الصور وبدل الشاعرية لم يعد محتملا ولا منطقيا اليوم، حيث "أن الفيلسوف كما نقول اليوم يبقى في الوضع الفلسفي، يدعي بعض الأحيان بدء كل شيء، ولكن للأسف! يواصل... لقد قرأ كثيرا من الكتب الفلسفية! بحجة دراستها وتدريسها، لقد شوه كثيرا من الأنساق! وعــندما يــأتي المساء وحين لا يُدرس يعتقد أن له الحق في أن ينغلق في نسق من اختــياره" (G. B: 1999, 1). لقد صارت وسائله ومناهجه غير قادرة على مواكبة العــصر في اللحظــة التي يمكن لــ "العالم المتخيل يعلمنا احتمالات تكبير/توسيع كيانــنا في هذا الكون الذي هو كوننا، فالمستقبل موجود في كل كون محلوم به" (G. B: 1999, 8).

### الفرق بين الحلم *Le rêve* والخيال الحالم *La rêverie*

1. إذا كــان "حلم الليل/الظلام يصنع بسهولة الأدب، فإنه لا يصنع أبدا الشعر". (G, B. 1996: 10).
2. إن "الحالم بالشعلة يوحد بين ما يرى وما رأى، إنه يعرف انصهار La fusion الخيال مع الذاكرة" (G, B. 1996: 12).
3. كما "أن الفرق بين الخيال الحالم والحلم، يكمن في أن الأول لا يُروى/يحكى، فمن أجل إيصالها إلى الغير لا بد من كتابتها، وكتابتها بانفعال" (Gaston, B. La poétique: 7).
4. والملفت للانتباه أن الحلم الشاعري يقتصر على الروح الوحيدة في علاقتها مع الكــون، إذ أن "التخيل الشاعري La rêverie له طابع كوني، فإذا كان الحلم يظل محملا بالمشاعر المعاشة بطريقة سيئة في النهار... فإن الأحلام الكونية Les rêveries cosmiques تــبعدنا عن أحلام rêveries المشاريع، فهي تضعنا في العــالم ولــيس في المجتمع... نعتقد أنه يمكننا أن نبين أن الصور الكونية تنتمي للروح، وللروح الوحيدة Solitaire... إن الأفكار تؤكد وتتضاعف في التبادل الحاصل بين الأرواح" (G. B: 1999, 12, 13).
5. وفي مقابــل الفوضـــى والقلق المختبران في الحلم يُقدم لنا الخيال الحالم فرصة لإعادة تنظيم معرفتنا بالعالم وبالتالي زيادة وعينا، "في حين أن حلم الليل يمكن أن تلحق الفوضى بالروح وتنشر في النهار ذاته الجنون المختبر في الليل" ( G. B: 1999, 14).

### الشعلة ترغمنا على التخيل وعلى الإبداع:

إن الــشعلة من الوسائل التي تناقلتها البشرية والتي كانت عاملا مهما لإيقاظ الحلم الشاعري، إنها "من بين موضوعات العالم التي تستدعي/تدعو الحلم الشاعري La rêverie وهــي مـــن بين أكبر مشغلي الصور، إذا لا يمكن إلا أن نعترف أنها تــرغمنا على التخيل... كل حالم بالشعلة هو شاعر بالقوة، الشعلة تحدد استفحال لــذة الملاحظة، الشعلة هي بحد ذاتها عالما بالنسبة للإنسان الوحيد... إننا نأمل في جمالـــية ملموسة، جمالية غير مصنوعة بواسطة جدال الفيلسوف، جمالية غير معقلنة

بواسطة الأفكار العامة البسيطة" (G. B: 1996, 1, 2, 3, 4) يخرج باشلار إذا عن الإطار الفلسفي والعلمي ليسعى إلى الجمالية، يقول: "إننا نقترح نقل القيم الجمالية من ضوء – ظلام الرسامين إلى مجال القيم الجمالية للنفس Psychisme. إذا بحثنا في ذلك فإننا ننزع جزئيا ما هو منحط، وحقير في مفهوم اللاشعور" (G. B: 1999, 8).
ويمكن أن نلخص إذا مزايا الشعلة في مفهوم "اليقظة"، التي "تبقينا في وعي الخيال هذا والذي يقينا مستيقظين. إننا ننام أمام النار، ولكن لا ننام أمام شعلة شمعة" (G. B: 1996, 9). و"المصباح في كثير من روايات هانري بوسكو Henri Bosco شخصية بأتم معاني الكلمة... إن المصباح هو الفكر/الروح L'esprit الذي يسهر على الغرفة بل وعلى كل غرفة" (G. B: 1996, 16, 17). إن المصباح يصير كائنا مألوفا مرتبطا بالخصوص بشاعرية أمكنة الحياة الحميمة La poétique des espaces de l'intimité (G. B: 1996, 17) و"انتقال الشعلة من الشمعة إلى المصباح دلالة على ابتغاء الشعلة للحكمة" (G. B. B: 1996, 16) إن موضوع الشعلة (الشمعة، المصباح) يبرهن فعلا على أن الإبداع أيا كان يحتاج إلى نشاط تخيلي افتتاحي حول الشعلة التي تتحول من مجرد موضوع جامد إلى كائن يحيا ويتطور، الكائن الذي يستحوذ على الروح المنفردة ويضعها أمام الكون أجمعه. إن باشلار توقف على أن يكون فيلسوف القطيعة بين المعارف العلمية والمعارف العامية، ولكنه مد تلك القطيعة داخل المعرفة الساذجة وليدة الحياة البدائية، حيث رأى أن القطيعة موجودة بين الشعر والأدب، بين الحلم والخيال المبدع بين المجتمع والكون، مبرهنا على وجود منطق خاص في المعرفة القديمة، لذلك "لا يجب علينا أن نرى في هاته الأطروحة رغبة في الحد من الحرية الشاعرية، أو فرض المنطق أو الواقعية على إبداع الشاعر. إلا أنه وبعد ذلك، وموضوعيا وبعد التطور L'épanouissement فإننا نعتقد اكتشاف الواقعية والمنطق في العمل الشاعري" (G. B: 1998, 185-186).
وإن "كل ما يمكن لـ الفيلسوف أن يأمله هو جعل الشعر والعلم متكاملان" (G. B: 1998, 12).

إننا أمام عدد من الأطروحات المتتالية التي ترى أن قيمة الفلسفة اليوم لا تكمن في عقلانيتها وأن الدين أو العلم قد حلا محلها.

## الفلسفة والأدب: رشيد بوجدرة نموذجا

إن اللقاء بين روافد المعرفة المختلفة ليس شيئا غريبا، كذلك ليس غريبا ذلك اللقـــاء الحاصــــل بـــين الفلسفة والأدب، وإمكانية تحول الأديب إلى فيلسوف والفيلسوف إلى أديب. فقد كان برتراند رسل أديبا وكذلك ألبير كامو وجون بول سارتر، حيث أن كل منهم تحصل على جائزة نوبل ليس في الفلسفة ولكن في الأدب. إن التفطن لهذا التقاطع وإدراك أهميته، في الظروف التي تلت استقلال الجزائـــر سنة 1962 يظهر لنا بمثابة استشراف للمستقبل، كما أنه ينم عن إحاطة عمـــيقة بطبـــيعة الـــثقافة العربية الإسلامية، وبخصوصية علاقتنا مع الغرب التي يسودها كثير من التوتر، رغم ما يروج له من حوار الحضارات والتسامح وما إلى ذلك.

إننا نريد أن نستعرض من خلال التجربة الأدبية لـــ رشيد بوجدرة (1944، - ) الذي كان توجهه فلسفيا في البداية، حيث تحصل على شهادة الليسانس من جامعة الـــسربون ســـنة 1965، أي سنوات قليلة بعد الاستقلال. وقد امتهن التدريس في التعلـــيم الـــثانوي مدة من الزمن بعد ذلك، وفي نفس السنة يصدر له أول إنتاج فكري على شكل أشعار بعنوان "من أجل ألا نحلم أبدا"، وفي سنة 1969 سيكتب أول روايـــة لـــه بعنوان "القطيعة" La repudiation وفي سنة 1972 يصدر رواية أخـــرى بعـــنوان "ضربة شمس" L'insolation. في هذه الرواية يسرد الروائي قصة أستاذ فلسفة (مهدي) المشتبه في ماركسيته والذي يُتهم بقتل تلميذته الثرية (سامية الجمـــيلة) بعد أن فض بكرتها متجاوزا بذلك الطابوهات، ما يؤدي إلى سجنه في مستـــشفى الأمـــراض العقلية، بعد تعرضه لضربة شمس أو محاولته الانتحار. هذا التلخيص الموجد يبرز عناصر أساسية وجوهرية في الرواية، والتي نعتقد أنها تعكس تجربة شخصية تبرز علاقة الفيلسوف مع المجتمع، العلاقة المحفوفة بالتوتر والصراع. والاتهام بـــ "الجنون" أو"الكفر" هو مجرد آلية للاستبعاد والإقصاء ومن ثمة التخلص مـــن عدو سياسي مقلق/مزعج، بحيث أن المستشفى ليس تماما مكان للاستشفاء أو العـــلاج، فالروائي يصفه بأنه المستشفى - السجن، الذي يديره أشخاص يجمعون بين مهنة الطبيب ومهنة رجال الشرطة، إنهم الأطباء - رجال الشرطة. ومن داخل هـــذا المكـــان تتواصل المقاومة بأن يدعي مهدي الجنون ويحضر سريا الثورة ضد

الأطـباء – رجال الشرطة. إن إدعاء الجنون، أين يصير الممنوع على العاقل مباحا للمجـنون، هـو أيضا طريقة من أجل رفض الممنوعات وقيم المجتمع القامع وهي وسـائل تعلمها مهدي من أبيه المزيف جحا، مدخن الحشيش والفيلسوف المخرب الـذي يقرأ في نفس الوقت القرآن ولينين باللغة العربية (Jacqueline, A: 1976, 61). ومـن هـنا يصعب تحقيق "التنوير" بواسطة الخطاب الفلسفي، وربما هذا ما شعر به بوجدرة في تلك الفترة.

لهـذه الأسباب وغيرها اختار بوجدرة أن ينجز مشروعه النهضوي من داخل الأدب الـذي يبقى عبر التاريخ الإسلامي فاعلا ونشطا ومعترفا به كمجال معرفي يـسهم في تهـذيب النفس وتربيتها، ومساهما أيضا في المحافظة على اللغة العربية. ولكن هذا الخيار مرتبط كذلك بالتفاعل الموجود بين الفلسفة والأدب، فالفيلسوف الفرنـسي جون بول سارتر جمع بين الأدب والفلسفة ونفس الشيء بالنسبة لـ: ألبير كامو، وأيضا محمد إقبال، وغيرهم كثير. ويعود الفضل إلى الفيلسوف الألماني نيتـشه الـذي أكد على المهمة الجديدة التي يجب على الفيلسوف أن ينهض بها، بالتركيز على شاعرية الأسلوب وجماليته، والأقوال المأثورة أو الشذرات ففي مؤلف نيتشه "العلم المرح" نجد التأكيد على المرح، كبديل عن العقلانية الصارمة الموروثة عن الفلسفة اليونانية وعن الفلسفة الفرنسية (ديكارت).

ولقد تمكن بوجدرة من خلال كتاباته الأدبية من الدفاع عن المرأة، عن اللغة العـربية، عـن الكتابة العلمية للتاريخ وكانت له نظرة نقدية للآخر، أي أنه كان يحمل طيلة حياته وما زال مشروعا نهضويا، ولكن وسائل نضاله كانت مستقاة من الأدب لا مـن الفلـسفة. ويتـبين اليوم أن هذه الإستراتيجية استطاعت أن تحرك وتحمل نقاشا اجتماعيا وفكريا حول قضايا الحياة، ما يبرهن أن الكتابات الأدبية قد زحـزحت الخطاب الفلسفي الأصيل والموصوف بالتعقيد، آخذة على عاتقها مهام التنوير.

## أصول الحيطة عند بوجدرة:

لقـد أكد مشال فوكو في دراساته على طبيعة السلطة التي تهدف إلى القمع وفرض القانون، وهذا ما يؤكد على وجود أشكال من المقاومة تواجهه للسلطة.

وبفضل تمفصل نقاط المقاومة تمتد السلطة إلى مختلف المجالات الاجتماعية. كما أنه لا يمكن الفصل بين الخطاب الذي يقول الحقيقة بوضوح، ويتجنب التحريف وبين مقاومة السلطة. تلجأ هذه الأخيرة إلى العقاب في حالة عدم الخضوع للقانون، وذلك وفق ثلاثة أشكال من العقاب، "أي التعذيب كوسيلة للسلطة الملكية، والإصلاح الإنساوي كحلم للتصور المثالي في العصر الكلاسيكي، وأخيرا السجن والمراقبة الضبطية كتجسيد للتكنولوجيا الحديثة للسلطة التأديبية" (أوبير د. ب. س: 131) والتكفير في مجتمعاتنا وإن كان يخرج عن هذه الأشكال الثلاث إلا أنه يؤدي نفس وظيفتها المتمثلة في الاستبعاد والإقصاء. يقول أبو زيد: "ويلي الاتهام بسلاح التكفير ومشتقاته إطلاق الرصاص من جانب الجناح العسكري للاتجاه – أو الاتجاهات – الإسلامي" (أبو زيد، ن: 2000، 9) وما يعادل التكفير في المجتمعات الغربية هو الجنون، فالاتهام بالجنون هو أيضا آلية للإقصاء. ويرى هنري أوكومب في مقاله "التواصل والجنون" أن الجنون كضحية يؤدي وظيفة مزدوجة، فهو يطرد العنف من الجماعة، بأن يجعله يتمركز على شخص بعينه، وهو ثانيا يحقق الإجماع الذي يؤسس التماسك. وبالتالي فإن الإصابة بالجنون خطر يتربص بكل من يعيش في الجماعة، ما دام تحمل الآخر واحترام القانون واجبين إجباريين.

ولقد تعرض فوكو من خلال "نظرية القهر" للجنون، من حيث أن الجنون ليس مرضا عقليا تتم معالجته في المصحات والمستشفيات، لأن الطبقة البرجوازية في العصر الكلاسيكي كانت تفرض أخلاقها وقناعتها على مختلف طبقات المجتمع، ومن يقاومها يعد شاذا أو مجنونا يجب عزله عن الآخرين. إن هذا الإجراء يخالف بعض الشيء لما هو موجود في الحضارة العربية الإسلامية التي لم تستعمل آلية الجنون للإقصاء، ما جعل المستشفيات التي كانت مخصصة للمجانين أكثر إنسانية وأكثر خضوعا للمعايير الطبية، لأنه لم يكن لها هدف آخر غير العلاج. يقول مهيبل: "يظهر أن العالم العربي عرف منذ مدة مستشفيات حقيقية مخصصة للمجانين فحسب، قد يكون ذلك في فاس ابتداء من القرن السابع وقد يكون في بغداد في نهاية القرن الثاني عشر، وبالتأكيد في القاهرة خلال القرن الثالث عشر، وقد اتبع في هذه المستشفيات نوع متميز من العلاج،

وهو علاج النفس بواسطة الموسيقى، والرقص، والعروض المسلية والشعر الرقيق، الـــناعم، وكل ذلك يجري تحت رعاية أطباء متخصصين، يقررون وقف العلاج مـــتى تحـــسنت حالة المريض" (مهيبل، ع. ب. س: 168) وهذا مخالف لما كان يجري في المستشفيات الغربية التي كانت تديرها إدارة مدنية لا علاقة لها بالطب، ففـــي كـــتابة "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" يقول فوكو: "إن المستشفى الرئيـــسي لـــيس مؤســـسة طبية، هو بالأحرى بنية شبه قضائية، نوع من الهوية الإداريـــة، التي هي بالإضافة إلى السلطات المشكلة وخارج المحاكم، تقرر، تحكم وتعـــدم" (Foucault, M: 1964, 56) إن صـــفة الجنون لم تلصق فقط بالمعتوه والأبلـــه والمشرد... بل حتى بالمفكر، الذي لم يحاول التخلص منها بقدر ما عمل علـــى جعلـــها صفة ملازمة له، ولهذا السبب نجد أن نيتشه يقول: "ولأننا عقول خطـــيرة، ولـــنا جسامة الوزن بدل جسامة الرجال، فلا شيء يستطيع أن يحسن إليـــنا أفـــضل من قبعة المجنون، حيث أننا في حاجة إليها، حاجتنا إلى دواء ضد أنفـــسنا" (نيتشه، ف: 2000، 119) لقد أصبح الجنون عند نيتشه يعني أن يكون المـــرء مرحا، رافضا، ساخرا، طفوليا، وجديا، يستطيع أن يجمع بين المتناقضات ورافـــضا للأفكـــار العمومـــية والمشتركة. هذا ما جعل كذلك ديريدا في كتابه "الكتابة والاختلاف" يرى أنه لا تفكير إلا في الرعب، رعب الاعتراف بالجنون. أمـــا فوكـــو دائما فقد اعتبر أن الجنون ملازم للعمل المبدع، حيث يظهر الجنون عند اكتمال هذا العمل، حينها يكون العالم في مواجهة هذا العمل المنجز فيضطر إلى أن يقـــيس نفـــسه باللامعقولية من خلال مجهوداته ونقاشاته. هكذا استطاع الفكـــر الغربـــي الاعتراف بالجنون مع إعطائه معنا جديدا غير مناقض للعقل بقدر ما هو مناقض للأفكار الجاهزة. يقول نيتشه: "ليست الحقيقة ولا اليقين هما مـــا يكون الرأي المعاكس لعالم الجنون، بل العمومية والضرورة الاجتماعية لرأي مـــا" (نيتشه، ف: 2000، 95). أما في العالم العربـــي فقد بقي التكفير مناقضا للـــتفكير، فهو "المنهج الكاشف عن مخاصمة التفكير والانقلاب ضده" (أبو زيد، ن: 2000، 234). وانطلاقـــا مـــن ذلـــك يجدر نقل هموم الخطاب الفلسفي إلى ميادين الفن المختلفة مع التعبير عنها بلغة أدبية.

## الاستنتاج

### هل يمكن التخلص فعلا من الفلسفة؟

إن الفلسفة كممارسة وكآليات تفكير ستظل ملازمة للدراسات العلمية والأكاديمية، حتى أن باشلار اعترف أنه "من الصعب على فيلسوف ما التخلص من عادات التفكير الطويلة لديه، فحتى وهو يكتب كتابا للتسلية وللترفيه، فإنه سيجد أن الكلمات، الكلمات القديمة تريد أن تدخل في الخدمة" (G. B: 1999, 15).

ومن الملاحظ أن الفلسفة اليوم ستواصل وجودها "كنوع أدبي، نوع في نفس مقام الرواية، الشعر، المقال، نوع كان ولا يزال له عباقرته، ولكنه فقد وظيفته كعلم موسوعي" (Revel, J-F: 1994, 519).

### قائمة المراجع باللغة الأجنبية:


1. Nietzsche: *Crépuscule des idoles*. Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzimo Montinari. Traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Gallimard, 1974.
2. Nietzsche: *Par-delà bien et mal*. Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzimo Montinari. Traduits de l'allemand par Cornélius Heim, Gallimard, 1971.
3. Nietzsche: *La généalogie de La morale*. Textes et Variantes Etablis par: Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduit de L'Allemand par: Isabelle Hildebrand et Jean Graiten, Gallimard, 1971.
4. Jan Patocka: *La crise du sens*, Tome 1, traduit du Tchèque par: Erika Abrams. Edition OUSIA, 1985.
5. Bachelard: *La psychanalyse du feu*. Falio-Essais, 1998.
6. Bachelard: *La flamme d'une chandelle*. Quadrige-PUF, 3ème éditions, 1996.
7. Bachelard: *La Poétique de la reverie*. PUF, Paris, 1999.
8. Christophe Litwin: *Hegel: concevoir la mort dans l'absolu*-Séance 1 (1) du 27 mars 2003-WEB: Christophe. Litwin. 9 online. Fr/seance 10web. htm-22ok.

9. J. -F. Revel: *Histoire de la philosophie occidentale* (de Thalès à Kant), Nil Editions, 1994.
10. LES SOURCES D'EQUINOX: Un volume réunit notamment «*Pourquoi les philosophes*» et «*la cabale des dévots*», collection bouquins, chez Robert Laffont, 1997.
11. Claude Savary: *Wittgenstein. De la philosophie comme thérapie linguistique à la poésie*. Revue canadienne d'esthétique, Vol. 10 2004 http://www. uqtr. uquebec. ca/AE/Vol_10/wittgenstein/savary. htm.
12. Jacqueline Arnaud: *Le roman maghrébin en question chez Khair-Eddine, Boudjedra, Tahar Benjelloun.* Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée. Année 1976, Volume 22, Numéro 22, pp. 59-68.
13. Ernest Cassirer: *Essai sur l'homme*. Traduit de l'anglais par: Norbert Massa, les éditions minuit, Paris, 1975.
14. Jean-Marie Lardic: *Les figures de l'idéalisme*. Eclipses, Paris, 1998.
15. Foucault Michel: *Histoire de la folie*. Le monde en 10/18, 1964.
16. Cottier M. M. Georges: L'athéisme de jeune Marx, ses origines hégélienne, J. Vrin, Paris, 1959.

### قائمة المراجع باللغة العربية:

1. نيتشه: العلم المرح، ترجمة: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، ب. ط، 2000.
2. نيتـــشه: العلـــم المـــرح، ترجمة وتقديم: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، ب. ط، 2000.
3. أوبـــير دريفـــوس، بول رابينون: ميشال فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة: جورج أبـــي صالح، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، ب. ط، ب. س.
4. نـــصر حامد أبو زيد: الاستقطاب الفكري، مجلة الطريق، العدد 3، السنة 53، ماي 1994.
5. نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، م. ث. ع، ط1، 2000.
6. مهيـــبل عمر: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، د. م. ج، الجزائر، ب. ط، ب. س.

# مواجهة العولمة بين الفلسفة والعلم

أ. عبد الرحمن بن شريط
جامعة زيان عاشور الجلفة – الجزائر

**الملخص:**

يعتـــبر الفكـــر الفلسفي عبر التاريخ مقارنة بالعلم، التجربة الأكثر تعبيرا عن الوجـــود الإنـــساني والأصدق في ترجمة أفكاره، وذلك بغض النظر عن نجاحه في الوصـــول للحقيقة أو مجانبته لها، فمعاني الدهشة والانبهار أمام الطبيعة كانت المادة الأولى للتأمل الفلسفي، كما شكلت ميدانا واسعا لتلاقح الأفكار وتباين المواقف، إنهـــا تجربة الاختلاف بكل ما تحمله من معاني التنافس الفكري النـــزيه بين الذات والآخر تارة وبين الذات وذاتها تارة أخرى.

والسؤال المطروح في هذه الورقة هو كالتالي: هل الفلسفة قادرة على مواجهة العولمة في عصر سيطرت عليه المعرفة العلمية؟.

**المقدمة:**

يعتـــبر الفكـــر الفلسفي عبر التاريخ مقارنة بالعلم التجربة الأكثر تعبيرا عن الوجـــود الإنـــساني والأصدق في ترجمة أفكاره، وذلك بغض النظر عن نجاحه في الوصـــول للحقيقة أو مجانبته لها، فمعاني الدهشة والانبهار أمام الطبيعة كانت المادة الأولى للتأمل الفلسفي، كما شكلت ميدانا واسعا لتلاقح الأفكار وتباين المواقف، إنهـــا تجربة الاختلاف بكل ما تحمله من معاني التنافس الفكري النـــزيه بين الذات والآخـــر تـــارة وبين الذات وذاتها تارة أخرى. إلا أن طريق الفلسفة لم يكن دائما مسلكا سهلا بل كان محفوفا بالعديد من المصاعب والأشواك، فما هي العراقيل التي واجهت الفلسفة؟ وكيف تمكنت من تجاوزها وهل استطاعت العولمة أن تقف سدا منـــيعا أمامها وهل تمكنت من توظيف العلم لمجابهة الفلسفة؟. كل هذه التساؤلات

جديــرة بالطرح، وجديرة بالنقاش، خاصة في عصرنا الحالي الذي هبت فيه رياح العــولمة بكــل عنف محاولة اقتلاع العديد من المبادئ والقناعات التي اجتهد الفكر الحــر في بلورتها والحفاظ عليها، وما أعرضه عليكم هو محاولة لاستعراض إنجازات الفلــسفة الــتي حققتها في مسيرتها الطويلة، والتحدي الخطير الذي يشكله الفكر العولمي في وجهها.

لم ينتظــر الإنــسان نضوج أدواته المنهجية علميا لكي يدخل في استكشاف لقدراتــه العقلية من خلال استكشاف الوجود الذي هو جزء منه، لقد استمد من نفسه كل الطاقة التي يحتاج إليها والمتوفرة لديه لكي يخوض عباب المعرفة وليدخل في مغامــرة لم يكــن وقتذاك يعرف مداها، ولا يقدر عظمتها وما تحمله من معاني الإثــارة والتحدي، لقد أدرك بأنه لا يوجد سواه ليقوم بهذه المهمة ويضطلع بهذه المــسؤولية. إنها مسؤولية فهم العالم وتفسيره ليصبح بالنسبة له محيطا أكثر وضوحا وأفــضل معيشة. لقد أصبح هذا العالم بالنسبة له ورشة فكرية ضخمة تستفز عقله في كــل تفاصيلها وتستثير مشاعره في مختلف مكوناتها، "إنها معرفة الوجود بما هو موجود" كما أشار إلى ذلك أرسطو.

وإذا كانــت الفلسفة اليونانية تشكل النموذج الرائد في تجسيد هذه التجربة الإنــسانية العظــيمة، فإن ذلك لا يعني أنها كانت الأولى والسباقة فقط بل كانت الأعمــق والأكثــر نضجا ممن سبقها في تجسيد الحرية الفكرية بكل ما تحمله هذه الدلالة من معنى، ولعل هذا ما يفسر تخليد تاريخ الفلسفة لأسماء فلاسفتها إلى حد الآن باعتــبارهم نماذج إنسانية خاضت تجربة الحرية الفكرية في أصدق صورها بل ودفع أستاذهم "سقراط" بنفسه قربانا على مذبحها. إنها التضحية دفاعا عن الحقيقة والاستماتة دفاعا عن الفكرة في أصدق صورها، والتي لا تختلف كثيرا عن مواقف الأنبــياء والرســل في الدفاع عن هدايات السماء التي حملوا مسؤولية تبليغها إلى الناس.

ولعل هذا ما يدفعنا إلى اعتبار الفكر الفلسفي في الإسلام استمرارية ضرورية للفلــسفة اليونانــية من حيث كونه جسد رغبة المسلمين في الانفتاح على تجارب الأمم استجابة للتعاليم الإنسانية للدين الجديد التي تدعو إلى التعارف بين الشعوب والقــبائل ﴿... وَجَعَلْــنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا... ﴾ كما أنه أثبت بأن التباين

الثقافي لم يمنع الفلسفة من اختراق العديد من الحواجز لتؤكد قدرتها الهائلة على جمع الأفكار وتوحيد الرؤى وتوفير مناخات الجدل والحوار الفكري الراقي الذي يسمو فوق الخلافات العرقية والجغرافية، وها هو الفارابي معلما ثانيا إجلالا وتقديرا لمكانة أرسطو المعلم الأول. وها هو ابن سينا يعيد بعث أفلاطون من جديد. وبالرغم من الإجحاف الكبير الذي تعرضت له الفلسفة الإسلامية من طرف بعض الغلاة الذين صعب عليهم الاعتراف بفضلها في تنوير أوروبا وإخراجها من القرون الوسطى المظلمة واعتبارها مجرد ناقلة ومترجمة للفكر اليوناني دون تمييز أو إضافة، فإن العديد من المنصفين من بني جلدتهم عبروا عن إعجابهم وانبهارهم بأعمال فلاسفة الإسلام أمثال ابن رشد الذي كانت الرشدية الجديدة همزة الوصل تاريخيا ومعرفيا في بعث أوروبا الجديدة التي تمكنت بفضله من تحقيق نقلة نوعية سمحت لها بالتخلص من هيمنة الكنيسة وغطرسة الملكية. إن هذه القدرة العجيبة في انتشار مبادئ الفلسفة الإسلامية في صميم أوروبا لهو دليل على عظمة الفلسفة التي وجدت قابلية كبيرة في فك رموز ومغاليق هذه القارة العجوز التي لطالما عانت من طغيان الفكر العدمي الذي يلخص كل المعرفة في الكتاب المقدس ويتهم كل مخالف له "بالهرطقة" ليكون مصيره الحرق بنيران تؤججها أوراق الكتب التي ألفها وضمنها خلاصة عقله الحر وعصارة فكره الذي يصبو إلى الحرية والانعتاق.

إن المتتبع لمسيرة الفكر الفلسفي يصل إلى حقيقة واضحة تتمثل في قدرته على إعادة النظر في العديد من القناعات الجاهزة والأفكار القطعية التي لطالما كبلت العقل البشري ومنعته من تحقيق الوثبات التي تتيح له القدرة في الإبداع، ولهذا كان قدر الفلسفة الدخول في مواجهات مصيرية قادتها ضمائر حية كانت جولتها الأولى التخلص من السفسطة التي اعتبرت الإنسان كفرد معيار كل شيء، وكانت جولتها الثانية هو مواجهة الشكاك الذين نفوا وجود حقيقة مطلقة واعتبروا المسألة نسبية تختلف من شخص لآخر ثم كان على الفلسفة أن تتكيف مع الدين خاصة الإسلام الذي اعتبره البعض مناقضا للفلسفة فكان على ابن رشد وغيره من الفلاسفة إثبات المنطلقات المشتركة بين الحكمة والشريعة وما بينهما من اتصال، ثم كان على الفلسفة الحفاظ على مكانتها أمام النتائج الباهرة للعلم وما حققه من

تطبيقات مفيدة مما جعل البعض يقلل من شأنها ويعتبر بأن العلم هو المفتاح السحري لكل المشكلات التي تواجه الإنسان، فالوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية شكلتا تباعا تهديدا حقيقيا للفلسفة من خلال رفض فرع هام من الفلسفة والمتمثل في الميتافيزيقا. كما تعتبر الماركسية محاولة من نوع آخر في التهجم على الفلسفة حيث اعتبرها ماركس مجرد أفكار نظرية لا تملك القدرة على تغيير العالم "إن الفلاسفة لم يعملوا لحد الآن إلا على تفسير العالم بأشكال مختلفة ولقد حان وقت تغييره".

كل هذه التحديات والعراقيل لم تزد الفلسفة إلا إصرارا على المضي قدما في مسيرتها التنويرية على مر العصور فاتحة المجال للإنسان من التعبير عن آراءه ومواقفه بكل حرية ومسؤولية وكانت كل المحاولات الساعية إلى إعاقتها إنما تضاف إلى الفلسفة ذاتها وتشكل رافدا آخر من روافدها "فكل محاولة للقضاء على الفلسفة تعتبر فلسفة" إنها عظمة الفلسفة في أرقى تجلياتها عندما يتسع صدرها ليتقبل النقد لأنها بكل بساطة مدرسة النقد ومصدره.

إلا أن التحدي الجديد الذي يواجه الفلسفة يعتبر نموذجا جديدا لم يسبق لها التعامل معه من قبل إنها العولمة، والمتمثلة في محاولة تكريس النموذج الليبرالي بهدف السيطرة المطلقة على العالم، والتي لم تكن لتصل إلى ما وصلت إليه لولا التطورات الهامة التي حققها العلم التجريبي في مختلف المجالات، إلا أن العلم لا يملك الأدوات التي تسمح له من التعامل مع العولمة بصورة نقدية فهو بالرغم من صنعه للأدوات التي توظفها العولمة والمتمثلة في الوسائل المباشرة التي كانت وراء ثورة تكنولوجيا الإتصال إلا أنه يقف عاجزا عن توجيه العولمة حسب منظومة قيمية تضع نصب عينيها المشروع الإنساني الذي خططت له مرحلة الحداثة بكاملها، ولعل هذا ما جعل فيلسوفا مثل مارتن هايدغر يقول "إن العلم لا يفكر" (سبيلا، م: 2006، 67) مما أثار ظلالا من الشكوك حول العلم الذي أصبح في العصور الحديثة النموذج الأسمى للتفكير الإنساني بل ومرادفا للحقيقة، ويقصد هيدغر من حكمه هذا أن العلم يختلف اختلافا نوعيا عن الفلسفة لأن كل فروعه لم تتمكن من معرفة ماهية الظواهر التي تتعامل معها ولكنها تكتفي في التعامل في ذلك بجملة من التعاريف الإجرائية التي يعتمد عليها لأغراض تجريبية محضة فحقيقة المادة لا تزال مجهولة في فروعه المكونة له،

وإذا كــان العلــم عاجزا عن ضبط طبيعة المادة التي يتعامل معها فكيف يمكنه معرفة النــتائج العملية التي تترتب عن أبحاثه، والتي تعتبر العولمة واحدة من هذه النتائج فلولا الــتطور التكنولوجــي لمــا استطاعت الدول العظمى من بسط نفوذها العسكرية والاقتــصادية والفكــرية علــى العالم بأكمله وعلى حد قول ماركس بأن "الأفكار السائدة هي أفكار الطبقة السائدة" (العبادي، ع: 2008، 14) فإن الدول المصنعة هي الــتي أصبحت ترسم معالم العلاقات الدولية في عصر العولمة، وبهذا فهي تتعامل مع العلــم كوســيلة وتسعى إلى تسخيره لأغراض لا يدركها العالم ولا ينتبه إلى أبعادها الأيديولوجــية، لأن العلــم لا يعــي مصادراته الفلسفية وصورة العالم الكامنة فيه، ونمــوذج إرادة القــوة المتحكمة فيه، ولا يعي القوى الدافعة له ولا القيم الأخلاقية والاجتماعية والسلطوية المضمرة فيه، ومن خلال العلاقة التي يرتبط بها العلم بالطبيعة باعتباره وسيلة تحكم وسيطرة وتسخير للطاقات الكامنة في مختلف ظواهرها تولدت الفكــرة العولمــية المتغطرسة في تعاملها مع بقية الشعوب، فالذي يملك وسيلة العلم القوية هو الذي يملك الحق في إذلال الشعوب والاستحواذ على ثرواتها التي تعجز هي علــى استغلالها لفقدانها هذه الوسيلة، بل والتي لا ينبغي لها التمكن منها، مما يترتب عنه ممارسة سياسة التجهيل بشكل يختلف عن الأسلوب الاستعماري القديم ولكن لا يقــل عنه فعالية ووحشية، وأمام هذه الوضعية تتجه الحاجة إلى استنهاض الفلسفة في مواجهة العولمة باعتبارها الملجأ الذي لا بديل عنه في كشف حيل العولمة التي تمكنت مــن تدجين العلم وتوظيفه لمشاريعها تحت سيطرة المال والنفوذ وذلك نظرا للحاجة الملحة التي تربط العلم بضرورة ضمان الميزانيات الضخمة التي أصبت البحوث العلمية في حاجــة ماسة لها في حين يبقى الفيلسوف بوسائله العصامية أكثر تحررا من رأس المــال المالي الذي تضخه العولمة في مراكز البحث عبر العالم. فالعلم لا يفكر (تفكيرا فلسفيا) لأنه لا يفكر تفكيرا أخلاقيا، فالمقاصد الروحية والغايات الأخلاقية لا تدخل في صــلب مشاغل العلم واهتماماته، وذلك ابتداء من منطلقاته المنهجية ذاتها، ومن فــصله منذ البداية بين حكم الواقع وحكم القيمة وبين القبليات والبعديات، وبحكم استبعاده لأي منظور غائي. العلم في عمقه بحثي وكشفي وصفي وتشريحي، أما القيم الإيديولوجــية والقيم الميتافيزيقية فهذه مجالات قيم ومعنى لا تدخل في صلب اهتمام العلم بمعناه الحديث.

كما أن العلوم الإنسانية بدورها متأثرة بالعلوم التجريبية ساهمت بشكل كبير في تكريس المفاهيم العولمية من خلال تبني أساليب منهجية أقرب إلى العلم منها إلى الفلسفة، وهذا ما يعبر عنه (كلود ليفي ستروس) عندما يعتبر بأن العلوم الإنسانية تستطيع معرفة الإنسان دون الحاجة إلى العنصر الإنساني الذي هو الذات، فالمحدد الأساسي هو البنيات، أما الذوات البشرية فهي أشبه ما يكون بالقشة في مهب رياح التحديد والحتمية، وخلاصة القول أن الموضوع الخارجي هو الذي يحدد الذات ويتحكم فيها. وقد سرت هذه الفكرة في كل العلوم الإنسانية المتأثرة بالبنيوية سريان النار في الهشيم، مما ترتب عنه تكريس فكرة (النهايات): نهاية التاريخ، نهاية الإنسان، نهاية الميتافيزيقا، نهاية الفلسفة، نهاية الأيديولوجيا، نهاية الحداثة... كل هذه النهايات التي رسمتها النزعات الوضعية التي سادت العلوم الإنسانية إنما هي محاولة للقضاء على كل المفاهيم القيمية والمعيارية التي تشكل صلب الفكر الفلسفي باعتباره موقفا نقديا يركز على أهمية المعاني الإنسانية والأخلاقية في حياة الفرد والمجتمع.

إن المراهنة التامة على العلم والنزعة العلمية في المجالين الطبيعي والاجتماعي يشكل أكبر استخفاف بالإنسان والمعاني الإنسانية إنه اختزال للوجود الإنساني في المستوى المادي، إنه التعامل مع الإنسان باعتباره مستهلكا ومع العالم باعتباره سوقا كبيرة للبضائع التي تنتجها الدول المتقدمة، كما تعتبر حملة شرسة ضد المقدس باعتباره عائقا أمام انصهار الشعوب في بوتقة واحدة لادينية وملحدة، وهذا ما يفسر التوجه الكبير في مجال الدراسات البيولوجية إلى مسائل الاستنساخ وتطوير الدراسات حول الشفرة الوراثية وتشجيع الأبحاث حول الزراعة المعدلة جينيا، وهذا لكون الإنسان بالنسبة لأنصار النزعة العولمية ليس أكثر من كائن عضوي يجب عليه إشباع حاجياته البيولوجية دون قيود أو ضوابط وهذا ما فتح الباب على مصراعيه في توفير كل مستلزمات المتع المادية والمستحضرات التي تخدم الجسد على حساب الروح، أي على حساب الإنسان الذي احتفلت العولمة بنهايته، فالعلوم الإنسانية التي أدى تطورها إلى ظهور العديد من النظريات والمناهج التي اجتهدت في التنصل من الإرث الفلسفي القديم الذي خلفته الفلسفة الحديثة والذي رفع من قيمة الإنسان العقلية ومجد معاني الوعي

والتحـــرر والمسؤولية والأخلاق كما فعل ديكارت عندما قال: "العقل هو أعدل الأشـــياء توزيعا بين الناس" le bon sens est la chose du monde la mieux partagee (Descartes, R: 1973, 29) ممـــا ترتب عنه اعتبار الإنسان كائنا لا واعيا يخضع للكبت النفسي وتتحكم فيه قوى لاشعورية أبرزها التحليل النفسي إلى الوجـــود، فهـــو كائن تداهمه الرغبة ويراوده الخيال، محدود الفعالية مشروط الإرادة، كمـــا أن السلوكية وإمعانا منها في التبجح بالنـــزعة العلمية، لم تدرك الفـــروق الهائلة بين الإنسان والحيوان وذلك في دراستها للسلوك البشري انطلاقا من نتائج أبحاثها على السلوك الحيواني. فلم يتردد أنصار العولمة في استغلال هذه الفرصة وذلك في مجال التسويق باعتماد (قوانين) علم النفس السلوكي في تصميم الومـــضات الإشـــهارية لإسالة لعاب المدمنين على البرامج التلفزيونية كما فعل (بافلـــوف) في إسالة لعاب كلبه الشهير. يقول محمد سبيلا في كتابه زمن العولمة "إن الدمـــوع والـــدماء والآلام المسوقة إعلاميا على نطاق واسع، هي من جهة اســـتجابة لطبيعة بشرية ينكشف بالتدريج بعدها العضوي البهيمي ليسيطر على بعـــدها الروحي والأخلاقي" (سبيلا، م: 2006، 67). كما أن العولمة وجدت في العديد من النظريات في مجال علم الاجتماع تربة صالحة للنمو والازدهار فعندما يـــصر دوركهايم على تشييء الظاهرة الاجتماعية فإنه بذلك يفرغها من محتواها الإنساني ويتعامل معها باعتبارها ظاهرة طبيعية حرصا منه على توخي الموضوعية كمـــا يزعم، ومن هنا قوله "يجب أن يضع عالم الاجتماع نفسه في وضع فكري شـــبيه بالوضع الذي يكون عليه الفيزيائيون والكيميائيون والفيزيولوجيون حينما ينخرطون في استكشاف منطقة مجهولة عن ميدانهم العلمي" وفي هذا الكلام إنكار مجحـــف لتميـــز الإنسان بمعاني العقل والإرادة والخيال، وتشويه لمعنى العلاقات الاجتماعـــية الـــتي يـــصعب اختزالها في مجال الحتميات العمياء التي تسير العالم الطبيعـــي، فالعـــولمة لا يمكنها إلا أن تؤيد هذه المواقف التي تسقط الاختلافات الجوهرية بين المجتمعات وتلغي الفروق الثقافية والدينية التي تشكل جوهر الوجود الإنـــساني، لأن هذه المعاني تعيق مشاريعها العابرة للقارات وتضيق على شركاتها مـــتعددة الجنسيات التي تعمل على تكريس (التسطيح الاجتماعي) لكي تكتسح شـــركاتها العالم بأسره، وبذلك لا تجد شركة (ماكدونالدز) مثلا أي عناء لكي

تغـــرس مطاعمهـــا للوجبات السريعة في كل مكان طالما أن أسلوب الاستهلاك الغذائـــي أصـــبح نمطيا لا فرق فيه بين نيويورك والرياض. إنها إذن ثقافة العرض والطلب، أي الثقافة التي تريدنا مجتمعات استهلاكية، وذلك بعدما تتمكن من أن تقتل فينا كل معاني الوعي بالذات والنقد والتفكير الذي يتميز به الفكر الفلسفي الحر، ولعل هذا ما دفع جان زيغلر في كتابه "سادة العالم الجدد": إلى القول (أينما يـــسيطر أتباع الإمبراطورية كأسياد يختفي أي أثر للحياة الاجتماعية مع كل ما يحملـــه ذلـــك من نتائج سلبية) (زيغلر، ج: 2003، 280) ويقصد بالإمبراطورية هيمـــنة النيوليـــبرالية الأمـــريكية علـــى العـــالم أما مدلول الاختفاء فهو زوال الخـــصوصيات الـــتي تميـــز المجتمعات عن بعضها البعض. أما التاريخ الذي أعلن (فوكوياما) نهايته فهي محاولة منه لجعل الدولة الليبرالية الحديثة النموذج السياسي الأخـــير الـــذي لا يمكن الوصول إلى ما هو أسمى منه، على اعتبار أنه لولا هذا الـــنمط الـــسياسي المتميـــز لما تمكن العالم من التمتع بحسنات النظام الاقتصادي الليـــبرالي الذي جعل من العالم قرية واحدة محطما بذلك كل الحدود والقيود التي تتيح للإنسانية العيش بشكل مشترك. وبنهاية التاريخ تتحقق نهاية الأيديولوجيا، وهـــي إشارة إلى أن العلم والمعرفة العلمية قد انتصرا على الأيديولوجيا باعتبارها معـــرفة قيمية ومتحيزة وتفتقر إلى الموضوعية، فالحاجة إلى الإيديولوجية تزول في المجـــتمع الاســـتهلاكي الذي يمكن إشباع حاجياته في إطار تطوير آليات النظام الاقتـــصادي ودخول الرأسمالية مرحلة الإنتاج والاستهلاك العالميين، لأنه بمجرد تحقـــيق الاكتفاء الاقتصادي تزول كل المظاهر الاحتجاجية للشعوب وبالتالي لا يجد السياسيون الوسيلة لنشر أفكارهم (الانتهازية).

إلا أن الواقـــع لا يؤكد ما يدعيه أنصار النـــزعة العولمية ففكرة النهايات لا تعكـــس حقيقة الأمور، وهذا ما دفع محمد سبيلا إلى التساؤل بقوله: (ما سر هذه القيامة الفكرية التي تكاد تشكل اليوم إحدى ميثولوجيات العصر الذي تصدح فيه طيور النهاية بأغاريدها المتعددة الألوان والأنغام، نكاد نشاهد العكس فلا الفلسفة انـــتهت ولا الإيديولوجيات انقرضت ولا الميتافيزيقا أفلسفت ولا التاريخ أفل ظله والإنـــسان اختفـــى) (سبيلا، م: 2006، 64). وبهذا فالعولمة التي أحست بخطورة الفكـــر الحر الذي تتيحه الفلسفة عمدت إلى مواجهة كل الأصوات المناهضة لها،

ولكـــنها لا تتعامل مع الفلسفة كإنتاج فكري تقارعه بالحجة والدليل وتسعي إلى انـــتقاده بالوسائل المعرفية التي تتقنها الفلسفة بدورها وتملك وسائل وأدوات الرد علـــيها، بل تسعى إلى تقويض الأسس التي تستند إليها الفلسفة ويستند إليها كل فكر حر وأصيل إنها تستهدف الإنسان ذاته وتهدد كيانه عندما تسعى إلى تكريس ظاهرة (التسطيح الثقافي) كما يشير إليه عابد الجابري في حديثه عن العولمة التي في رأيـــه (تتولى القيامَ بعملية تسطيح الوعي، واختراق الهوية الثقافية للأفراد والأقوام والأمـــم، ثقافـــةٌ جديـــدة تماما لم يشهد التاريخ من قبل لها مثيلا: ثقافة إشهارية إعلامـــية سمعـــية وبـــصرية تصنع الذوق الاستهلاكي (الإشهار التجاري) والرأي الـــسياسي (الدعاية الانتخابية) وتشيد رؤية خاصة للإنسان والمجتمع والتاريخ، إنها "ثقافـــة الاختـــراق" التي تقدمها العولمة بديلا للصراع الإيديولوجي) (الجابري، م. ع: 1998، 128) وبـــذلك فـــإن العولمة تسعى إلى اختزال كل الموروث الثقافي في الحضارة النيوليبرالية وما أنتجته من فكر إقصائي عبر عنه فوكوياما في كتابه "نهاية الـــتاريخ والإنـــسان الأخير" الذي بالغ في مدح النظام الرأسمالي معتبرا أنه النمط الوحـــيد الـــذي جسد الديمقراطية بشكل عملي، مستبعدا احتمال وجود منظومة فكـــرية جديدة يمكنها أن تحقق ما حققه النموذج الاقتصادي الغربـــي، وهذا ما يعكـــس بشكل واضح أن الفكر العولمي بعيد كل البعد عن الطرح المنهجي الذي قدمـــته الفلسفة عبر التاريخ والمتمثل في إمكانية الاختلاف واحترامه بل وتشجيعه حتى بين الأستاذ وتلميذه كما وقع بين أفلاطون وأرسطو أو بين الغزالي وابن رشد وغيرهـــم، ذلك أن العولمة بفكرها الاختزالي والإقصائي والتسطيحي تمثل ضربا من الهيمـــنة والطغيان كما أشار إليه جان زيغلر بقوله (أينما يسيطر أتباع الإمبراطورية كأســـياد يختفي أي أثر للحياة الاجتماعية مع كل ما يحمله ذلك من نتائج سلبية) (زيغلـــر، ج: 2003، 8) ويقـــصد بالنتائج السلبية تلك التي تهدد الجوانب الفكرية والثقافـــية للمجتمعات الشرقية، والتي تعتبر مهدا للحضارات والفلسفات القديمة. كمـــا أن العولمة بتركيزها على الجوانب المادية والاقتصادية تشكل خطرا واضحا علـــى المقومات الروحية والأخلاقية للمجتمعات، مما يطرح تحديا آخر أمام الفكر الفلـــسفي المشبع بهذه المعاني، والذي عبرت عنه كل النماذج الفلسفية عبر التاريخ مـــن خلال التركيز على المقومات الإنسانية العميقة، خاصة في المجالات الأخلاقية

والميتافيزيقية التي لا تعير لها العولمة اهتماما كبيرا بل وتعمل على تقويضها بكل الوسائل حتى تفرغ المجتمعات من كل أسباب المقاومة والمناعة، فيسهل عليها تحقيق سياستها الاختراقية التي تنطلق من قناعة واضحة وهي أنه لا مجال لتحقيق أي توسع تجاري واقتصادي من دون تحقيق التوسع الثقافي للنمط الاستهلاكي الغربي ولعل هذا ما دفع بجاك لانج وزير الثقافة الفرنسي إلى إطلاق صرخة على طريقة الاشتراكيين "يا ثقافات العالم اتحدي ضد الغزو الثقافي الأمريكي" (عوكل، ط: 2002، 17). مما يفهم معه أن الهجمة العولمية لا تتجه نحو الشعوب النامية فحسب بل حتى الشعوب الأوروبية وهذا دليل على أن العولمة تشكل تهديدا حقيقيا على كافة الشعوب التي تحرص على حماية ثقافاتها الأصيلة، ويعز عليها الانسياق وراء التيار العولمي بشكل عفوي وتلقائي، وما تأسيس الاتحاد الأوروبي إلا دليل على أن أوروبا حريصة على حماية تميزها الإيديولوجي والفكري بالرغم من نقاط التشابه الكبيرة التي تجمعها مع أمريكا ومؤسساتها العولمية وشركاتها العابرة للقارات، وهذا يكشف لنا بشكل واضح أن أوروبا التي تحرص على مواكبة التطور لا تريد أن تترك المبادرة بيد العولمة المؤمركة التي تطورت في بيئة ثقافية تختلف عن تلك التي تطورت فيها أوروبا الحديثة. إن الدول الأوروبية حريصة كل الحرص حتى تحت قبة البرلمان الأوروبي المشترك أن تحافظ على خصوصياتها الثقافية ومرجعياتها الفلسفية والتاريخية التي تبقى الضمان الوحيد للحفاظ على سيادتها وشعورها بوحدتها الترابية والجغرافية وحتى الإثنية. وهذا يدل على أن الفلسفة بما تحمله من روح نقدية وقواعد منطقية تبقى هي الملاذ الأخير الذي تلجأ إليه الشعوب عندما تريد الحفاظ على كيانها كوحدة بشرية متجانسة داخليا ومختلفة عن بعضها البعض خارجيا، فالفيلسوف يشكل روح مجتمعه وضميره الحي الذي يعبر عنه وهذا ما يجعلنا ننسب كل فلسفة لموطنها وقوميتها بداية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ووصولا للفلسفة الأوروبية التي تشكلت ضمن مذاهب ومدارس وتيارات تنسب في نشأتها وموطنها وتطورها لدول وشعوب محددة كالفلسفة الألمانية والفرنسية والإنجليزية وغيرها وكل هذا التنوع لا يلغي ولا يمنع أن تلتقي هذه التجارب الفلسفية في مستوى من المستويات للتلاقح فيما بينها مشكلة مواقف تتجاوز المجال المحلي الضيق لتصل إلى

المستوى الإنساني الشامل. ولو أن فيلسوفا مثل هيدغر عاصر العولمة لما فكر لحظة واحدة في الاعتراف بنهاية الفلسفة كما فعل في بحث ألقاه بمناسبة مرور مائة عام على ميلاد الفيلسوف كيركغارد وكان عنوانه "نهاية الفلسفة ووظيفة التفكير" يعتبر فيه أن مهمة الفلسفة قد انتهت بعدما استلمت العلوم الاجتماعية المشعل منها (ياسين، س: 2002، 227)، ذلك أن هذا البحث نشر سنة 1966 أي قبل سقوط جدار برلين وظهور القطبية الأحادية التي غيرت بشكل جذري الخارطة السياسية للعالم أي أنه بحث صدر قبل ظهور العولمة. كما أن المواجهة النوعية التي ترفعها الفلسفة ضد العولمة تحمل طابعا منهجيا يكمن في بناء النتائج الصحيحة على قواعد وأسس ضرورية وسليمة بعيدا عن المصادرات الخاطئة التي تحمل مغالطات خطيرة تترتب عنها نتائج وخيمة على الحرية والسلم العالمي ففكرة محور الشر التي لوحت بها الإدارة الأمريكية أثبتت التطورات الأخيرة أنها لم تكن سوى مناورات استخباراتية للإدارة الأمريكية بررت من خلالها غزو العراق وسرقة ثرواته الكبيرة، بدعوى محاربة الإرهاب والقضاء على أسلحة الدمار الشامل، وهي كلها مصطلحات طورها "المحافظون الجدد" المعروفون بفكرهم الصهيوني الإجرامي الذي تبلور في العديد من الجامعات الأمريكية علي يد المفكر (جون رولس) والذي تبرز العدالة في نظره وكأنها توفر الأساس للنظام السياسي الليبرالي، أكثر مما توفره الحرية والمساواة، هذه الفرضية استمدت ظهورها من المبادئ الأولى للنظرية الليبرالية في العدالة، والتي تحدث عنها جون رولس في كتابه (نظرية العدالة) الصادر 1971، حيث كان رولس مهتما إلى حد بعيد، بتنظيم جماعة ليبرالية خاصة تنظر لمفهوم العدالة انطلاقا من مصالحها الشخصية وتعمل على تطويرها في ظل "سياسة الأمر الواقع" أي في ظل تكريس الهيمنة الليبرالية. فمهمة الفلسفة إذا هي فضح هذه المغالطات التي تهدد أمن العالم وسلامة البشرية، لأن الفلسفة لا يمكنها إلا أن تحمل فكرا إنسانيا يسعى دوما إلى الخير والحق والفضيلة. وعلى هذا الأساس فالعولمة لا يناسبها بقاء الفلسفة وانتشارها كوعي ونقد ومقاومة، ولعل هذا ما يفسر دخول العولمة في صراع ضد كل التيارات التحررية عبر العالم بداية من التيارات اليسارية إلى التيارات الإسلامية المناهضة للغطرسة الأمريكية، وهذا ما يشكل جانبا آخر من جوانب الصراع الذي تقوده أمريكا

ضد العالم الإسلامي من خلال وصف كل الحركات الإسلامية المقاومة كحركة حماس وحزب الله وطالبان والمقاومة في الشيشان بأنها حركات إرهابية في حين تعطي المشروعية للجرائم الصهيونية وتتستر عليها بل وتدعمها ماديا ومعنويا، كما توفر كافة الوسائل في الترويج لفكرة معاداة السامية التي استغلتها إسرائيل بشكل كبير في محاربة مفكرين وفلاسفة كرجاء غارودي وغيرهم اللذين انتقدوا مسألة المحرقة اليهودية وكشفوا مبالغة اليهود وتضخيمهم لها.

الخاتمة: إن من أكبر جرائم العولمة هي أنها جعلت العلم في مواجهة الفلسفة، وذلك من خلال التوظيف السياسي والاقتصادي للمناهج الوضعية التي أفرغت العلم من محتواه الإنساني وأقحمته في دراسة مضامين خاصة بالإنسان باستعمال أساليب مفرطة في المادية والنزعة التحليلية التي مزقت الظواهر الإنسانية وحولتها إلى وحدات كمية خالية من الروح، وبعيدة كل البعد عن طبيعتها الواعية، كما أشاعت روحا من التشاؤم بتبني فكرة النهايات التي تتناقض مع مبدأ التطور، الذي يعتبر المحفز الأساسي لتطور الشعوب وازدهارها. كما تشكل تنكرا واضحا لمبادئ الحداثة التي أعادت للإنسان اعتباره الكامل من خلال إشاعة معاني الحرية والعدالة والعقلانية.

إننا أمام تحدي كبير يكمن في ضرورة المراهنة على الفكر الفلسفي الحر وإشاعته بشكل منهجي منظم حتى نتيح له الاضطلاع بدوره الريادي في تنوير الشعوب وحمايتها من الاستلاب والهيمنة العولمية، كما أننا في حاجة ماسة إلى تشجيع النزعة العلمية وتطوير مناهجها وإشاعة روحها الموضوعية بالشكل المناسب الذي يساعدها على تفادي الأخطاء التي وقع فيها العلم كما هو الحال في توفير الأسس العلمية لتفجير القنبلة الذرية على اليابان، والتي شكلت وصمة عار في جبين الباحثين الذين ساهموا في تطوير هذا المشروع الدموي، ولعل نبرة الندم التي عبر عنها "آينشتاين" بقوله "لا يجب علينا أن ننسى الإنسانية بين المعادلات الرياضية والقوانين العلمية" لدليل واضح على خطورة العلم الخالي من القيم الإنسانية والمعاني النبيلة التي يجب عليه التمسك بها في كل المعارك التي يخوضها الفكر الحر في مواجهة مشكلة الاحتباس الحراري والتلوث البيئي وغيرها من الأخطار التي تتهدد البشرية.

## المراجع:


1. محمد سبيلا: زمن العولمة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2006.
2. عبد الله العبادي: مجلة العرب الأسبوعي، عدد يوم 7 جوان 2008.
3. محمـــد عابد الجابري: (العولمة والهوية الثقافية) ورد في مجلة المستقبل العربـــي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد 228، فبراير 1998.
4. جـــان زيغلر: سادة العالم الجدد، مركز دراسات الوحدة العربية، ترجمة: محمد زكرياء إسماعيل، ط1، بيروت، 2003.
5. طـــلال عـــوكل: الرؤية الأمريكية للمنطقة والعالم، مجلة رؤية عدد 9/33. 7، 2002، غزة، فلسطين.
6. السيد ياسين: العولمة والعالمية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، أغسطس 2002.
7. René Descartes: Discours de la méthode, collection 10/18, Paris, 1973.

# قيمة الطرح الفلسفي

أ. بن عودة أمينة

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر

**الملخص:**

... اليوم وأكثر من أي وقت مضى تتعرض الفلسفة لعدة تحديات بل وهجمات شككت في قيمتها والجدوى من تعاطيها... يحدث هذا في زمن تطغى فيه العلوم التطبيقية والتقنية ويلتف حولها - كالتفاف النحل على العسل - وذلك لما توفره من منافع وامتيازات تسهل أكثر أطوار الحياة والعيش داخل المجتمعات المتحضرة، إن لم نقل قد تجعلهم يلجون عالما من التقوقع والخمول والسؤال الذي قد يطرح نفسه باستمرار من الذي يصنع ذلك العسل الذي يتهافت عليه العامة والخاصة. لتلك الأسباب أصبح يعاب على الفلسفة عدم يقينيتها وموضوعيتها وكثيرا ما تنعت بأنها ضرب من ضروب الثرثرة والكلام الفارغ من أي معنى وأحيانا أخرى ينظر إليها نظر المعرفة المستعصية بل والمستحيلة لاعتمادها على الغموض، لتبدو بذلك عملا ميئوسا منه، فهي إما أن ينتظر منها تحقيق الخوارق والكشوف أو تترك على جانب الهامش باعتبارها تأملا لا واقع لها تحط عليه. لذلك الإشكال الذي أريد مناقشته هو: ما مكانة فعل التفلسف أمام تحديات الفكر العلمي المعاصر؟

اليوم وأكثر من أي وقت مضى تتعرض الفلسفة لعدة تحديات بل هجمات تشكك في قيمتها، مكانتها بل وجدوى تعاطيها. يحدث هذا في زمن تطغى فيه العلوم التطبيقية ويلتف أكثر حول التقنية وما توفره من منافع مادية وامتيازات تسهل الحياة اليومية - إن لم نقل تدخلهم في قوقعة من الخمول والتراخي - فأصبح يعاب على الفلسفة عدم يقينيتها ولا موضوعيتها، بل أصبحت تنعت بضروب الثرثرة والتجريد الفارغ من المعنى والنفع المادي المحسوس، في حين نجد راسل

يقول: "**إذا أردنا أن نلتمس قيمة للفلسفة فإنما نلتمسها أولا في أثرها غير المباشر في أولئك الذين يدرسونها، إضافة إلى أن الناس لا يعترفون إلا بالحاجات المادية، فيسعون لأن يصيبوا غذاء لأجسامهم وينسون أن عقولهم تحتاج إلى غذاء أيضا، بل إن حاجات العقل حتى في العالم الحاضر لا تقل اهمية على الأقل من حاجات البدن، وإنما تكون قيمة الفلسفة في صلتها بحاجات العقل**" (محمد قاسم، م: 2001، ص 200).

وأحيانا أخرى تمول الفلسفة وينظر لها نظر المستحيل لصعوبتها وتعقيدها، لتبدو دراستها وتعاطيها عملا ميئوسا منه، فهي إما أن ينتظر منها تحقيق الخوارق والكشوف أو تترك على جانب الهامش باعتبارها تأملات تجريدية مفارقة لا صلة لها بالواقع المعيش.

فكيف يمكننا تصحيح هذه الرؤية في زمن انقلبت فيها المفاهيم؟ وأين يمكننا موضعة الطرح الفلسفي في مقابل فروع المعرفة الأخرى؟. إن رغبة الإنسان في المعرفة والإطلاع على حقائق ما يحيط به، جعل فعالية التفكير الفلسفي عنده تتطور، حيث أن الفلسفة ما هي إلا وليدة تدبر العقل البشري في الوجود، في البحث عن الجواهر الكامنة وراء الأعراض ومحاولة إدراك المبادئ والعلل الأولى للموجودات، حيث يقول الفارابي حول دور الفلسفة: "**لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه دخل وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية، فالغاية من الفلسفة هي تدوين العلوم لمعرفة موجودات العالم وإيضاح أحوالها على ما هي عليه وذلك من غير قصد آخر من الاختراع والإبداع**" (عبد المعطي، ف: 1993، ص 482) أي من غير إضافة تزييفية أو تحويرية.

ففعل التفلسف هو فعالية عقلية أنتجتها مفاهيم: الهشة، الشك والسؤال، تلك المفاهيم التي تعتبر أصل كل المعارف التي أكتشفها العقل البشري.

وبما أن تلك المفاهيم متجددة وخلاقة، فإننا لا نعرف لحياتها نهاية، حيث وجد الإنسان نفسه في ملاحقة دائمة للحقيقة والمعرفة وفي كثير من الأحيان يقف حائرا بل وعاجزا أمام استجلاء الكوامن وإدراك الجزئيات والكليات على حد سواء نظرا لمحدودية العقل البشري في الوصول إلى الكمال المطلق، إلا أنه في الآن ذاته حافزا للبحث المتواصل.

إن تشعبات الطرح الفلسفي ومباحثه أدى إلى فسح المجال أمام منطق الاختلاف وبروز أفكار متناقضة ونظريات متباينة ومذاهب متعددة، وما ذلك التنوع إلا صدى لصوت العقل الجامح والباحث عن المعرفة منذ بدء الخليقة، أي منذ ميلاد الإنسان إلى آخر صوت لسؤال العقل البشري ولن يكون مهما معرفة من كان أول من توجه إلى الكون متسائلا آدم كان أم طاليس ولكن الأهمية في طرح السؤال ذاته. اعتدنا في الطرح الفلسفي تنطيق المفاهيم وضبطها، إذ من خلال ذلك يمكننا التعرف على قيمة المواضيع المدروسة، وهذا ما سنحاول فعله بالنسبة للفلسفة، حيث أنه من المتعارف عليه هو أن الفلسفة مولود يوناني، ولد وترعرع في أرض إغريقية، لكن لننظر إلى ما قبل ذلك، قبل التأسيس لمصطلح الفلسفة، فالإنسان باعتباره الكائن الحي الوحيد المفكر والعاقل، بدأ يتفلسف منذ اللحظة التي وجد فيها ودليل حضور الفكر هو إمكانية التساؤل ومن هنا يمكننا القول أن آدم يعتبر أول من مارس فعل التفلسف وسنه لذريته.

الفلسفة ما هي إلا فعل بسيط يجيده كل إنسان عاقل إنه فعل لتفلسف الذي تنتجه الدهشة والحيرة أمام عوالم الكون وألغازه ومن ثمة الاعتراف بدهشتنا أمام موضوع ما، إنما هو اعتراف بجهلنا، وما السؤال إلا أولى خطوات المعرفة. الفلسفة لفظ منحدر من الكلمة اليونانية فيلا صوفيا لأي محبة الحكمة، إلا أنه كانت لها معاني متعددة لا تناقض التحصيل المعرفي، إذ يروي المؤرخ اليوناني هيرودوت أن كريزوس خاطب صولون قائلا: **"لقد بلغني أنك تقلبت في كثير من الأقطار متفلسفا"** واللفظ هنا يدل على البحث والتقصي في أقطار المعرفة المتعددة. وفي موضع آخر نجد قوله أيضا: **"سمعت رغبتك في المعرفة قد حملتك على أن تطوف بكثير من البلاد متفلسفا"** (النشار، م: 2005، ص 13).

كما استعمل بركليس لفظ الفلسفة أيضا حين وصف أهل أثينا قائلا: **"نحن قوم نتفلسف ليس فينا أنوثة"** أي أنهم قوم لا يركنون للثبات وإنما ذوي العقول الحية دائمة البحث والنظر.

وحسب هيراقليطس فإن فيثاغورس هو واضع لفظ فلسفة حيث قال: **"لست حكيما فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة وما أنا إلا فيلسوفا"** أي محبا للحكمة وكذلك هو الأمر بالنسبة لسقراط الذي رأى أنه من التكبر تسمية نفسه حكيما

فـأعلن أنه محبا للحكمة أي فيلسوفا تواضعا منه. وعلى العموم في المجتمع اليوناني كانت كلمة حكيم أي سفوس كانت تستعمل للدلالة على كل بارع في صناعة ما من الصناعات وقد نعت بها هوميروس في إلياذته، النجار البارع.

اصـطلاحا، الفلسفة هي العلم النظري بالمبادئ الأولى والأسباب القصوى أو علـم الوجود بما هو موجود فالفيلسوف يبقى في ملاحقة ومطاردة دائمة للمعرفة والحكمة وعلى ذلك عليه أن يقدم النواميس ولا يتلقاها، إنه يبحث عن كل ما من شـأنه أن يزيل حالة الاندهاش والغموض والعجز أمام فهم الوجود، فالحكمة غاية الفيلـسوف وهـي حسب هيراقليطس: **"أمر واحد إنها معرفة الفكر الذي تسير وفقـه الأشياء كلها خلال الأشياء كلها"** وعلى الفيلسوف ألا يحتكم إلا بسلطة اللوغـوس **"مـن الحكمـة أن تصغي لا إليّ أنا بل إلى اللوغوس"** والفلسفة إن اعتمدت على التفكير المجرد والنظر العقلي، فهي فن من الفنون كما يصفها سقراط وليس هناك ما هو أسمى من فن التفكير لأنه امتياز وتفضيل للإنسان وحده.

## قيمة الفلسفة في عالم التقنية

إذا ما تخليت عن فعل التفلسف، فإنك بذلك تتنازل عن كونك إنسان عاقل يجـيد وحـده فعل التفكير، الفلسفة تسمو بنا فوق ذواتنا وتمبنا الشعور بالوجود العميق وتتوغل بنا في حقائق الموجودات وحسب ابن سينا الفلسفة هي: **"الوقوف على الحقائق والأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه"**. ليس على الفلـسفة طلب الموضوعية بخلاف علوم الطبيعة، لأن آلية النقد هي جوهر الفلسفة ومحـركها وانطلاقـا من هذه الآلية يرفع شعار **"لا ثبات إلا للتغير"** ولا مجال إلا لـصيرورة الـتفكير، فإن بحثت الفلسفة عن اليقين والموضوعية فهي بذلك تنتحر طعـنها في ماهيـتها **"إن قيمة الفلسفة إنما تلتمس فيما هي عليه من عدم اليقين بالـذات"** حـسب قـول برتراند راسل، فعدم الوصول إلى اليقين يعتبر فتح لكل الإمكانـات وكـل تخـارج للأفكار والآراء، إنه انفتاح على كل تجدد ممكن أما **"الشخص الذي ليس له نصيب من الفلسفة يمضي في حياته أسير أحكام مسبقة استمدها من البداهة العامة المشاعة ومما نشأ في ذهنه من آراء لم يصل إليها بعوز من عقل متدبر أو نقد ممحص"** (محمد قاسم، م: 2001، ص 203).

إذن الإنسان الذي ورث الأفكار عن ثقافة مجتمعه وتقبلها كما هي ولم يصل إليها بتدبره أو نقده فهو لا تثير فيه الأشياء أي سؤال فيظهر له العالم واضحا جليا لما لديه من رؤية سطحية ويبتعد بفكره عن كل ما هو غير مألوف ومعروف، فينصرف عن كل عمل عقلي يخرجه من حالة جهله تلك، بينما على خلاف ذلك إذا ما شرع المرء يتفلسف، حيث ستثير فيه الأشياء العادية في الحياة اليومية، إشكالات ليس بالضرورة الوصول إلى إجابات نهائية لها، على حد تعبير راسل: "**إن الفلسفة إنما تمارس، ليس من أجل أية أجوبة محددة بما تثير من مسائل، بل تدرس من أجل تلك المسائل نفسها لأنها توسع من تصورنا بما هو ممكن وتزيد من ثروة الخيال الفكري فينا**" كما أنه ليس الغاية من ذلك الإثبات هو قذف الإنسان في حيرة لا نهاية لها بل على العكس من ذلك تتيح له إقامة العديد من الإمكانات وبالتالي إثراء الفكر.

إن الفلسفة وإن كانت عاجزة عن أن تهدينا على وجه اليقين إلى جواب ثابت لما تثيره من شكوك فهي قادرة على أن توحي بكثير من صور الإمكان التي توسع عقولنا وتحررها من عقال العرف والتقاليد، فهي إن أنقصت شعورنا باليقين من الأشياء كما هي، زادت في معرفتنا بالأشياء كما قد تكون، ثم هي تقضي على الثقة والاطمئنان المشوبين بالزهو والخيلاء لأولئك الذين لم يسلكوا دروب الشك المؤدي إلى التحرر وتوقظ فينا الشعور بالتعجب والرغبة في الإطلاع بما تعرضه من أشياء مألوفة في صور غير مألوفة.

يقول أينشتاين: "**أستطيع أن أجزم بأن أقدر طلابي، كانوا مهتمين اهتماما كبيرا بنظرية المعرفة ولا أعني بأقدر طلابي هؤلاء المتفوقين في قدراتهم فقط، بل في استقلالهم في الرأي، ويميل هؤلاء إلى إثارة المناقشات حول بديهيات العلم ومناهجه**" (محمد قاسم، م: 2003، ص 34).

إن تجاوز مطلب الموضوعية في الطرح الفلسفي يعتبر ميزة تتميز بها الفلسفة في مقابل العلوم الطبيعية وليس أبدا عيبا، إذ أن العالم الطبيعي يتجه إلى الطبيعة من أجل غاية السيطرة عليها فيقف حيالها موقفا عدائيا صراعيا لا يصل إلى تذليل إلا بعد إذلالها، بينما الفيلسوف فيقف على مبعدة من الطبيعة متأملا متمتعا مغازلا إياها لتفصح له عن حقيقتها لأنه عاملها معاملة الصديق الرفيق الذي ينصت ثم

**يحاور فحسب برغسون قاعدة العلم هي القاعدة التي وضعها بيكون: الطاعة من أجل إصدار الأوامر، أما الفيلسوف فلا يأمر بل يسعى إلى التعاطف فماهية الفلسفة من هذه الوجهة، هي روح البساطة.**

لكن لا ينبغي الحديث عن الفلسفة على مبعدة من العلم وكأنه لا تعاون بينهما ولا تأخذ حيث أن نظرية المعرفة العلمية خاصة كما يطرحها باشلار أو كما وضح توماس كوهن في تركيب الثورات العلمية لا تقر بالتخصص والانعزال والنسقية ولا حتى بالثبات والموضوعية في المعارف على عمومها تجريبية كانت أم صورانية وهذا ما تدل عليه أزمات اليقين في الرياضيات وحركة الإطاحة بالنظريات العلمية التي كانت تبدو بديهية "إن العلم يتطور إلا أن الفكر الفلسفي أيضا يلاحظ هذا التطور ويعمل على ابتداع صور عقلية جديدة تكون بداية لكل حلقة من حلقات هذا التطور" (عبد المعطي، ف: 1993، ص 516).

كما أن المعرفة مع باشلار هي معرفة تقريبية نسبية، نعم هي صحيحة في أزمنة محددة إلى أن يثبت خطؤها، إذن أزمة اليقين والموضوعية قد طالت كل المعارف وهذا ما يظهر من خلال تاريخ العلم والذي كرست له فلسفة العلوم. إنه لا بد من الإيمان في ظل الفلسفة المفتوحة بالأولوية النظرية للخطأ: "إذ الحقيقة لا تتخذ معناها الكامل إلا عند نهاية خلاف، ولا وجود لحقيقة أولى وإنما توجد أخطاء أولى" إن هذه الفكرة هي من أهم بديهيات باشلار التي تؤسس جدلية عقلانيته التطبيقية، ومن بديهياته أيضا:

- لا يوجد الموضوع إلا من خلال منظور أفكار متعددة ومن هنا نكون قد تجاوزنا النزعتين التجريبية والعقلية معا لنؤلف نزعة عقلية رياضية هي نزعة تجريبية جدلية أو نزعة عقلية حدية في الآن ذاته.
- العلم ديالكتيكي أي أنه حوار غير منقطع يشكل في نزعته العقلية مفاهيم متبادلة هي أحداث عقلية وعلى الإبستومولوجيا في نقدها المستمر أن تحافظ على أحوال الدهشة التي تطرأ على الفعل.
- العلم لا يعرف نقطة انتهاء، ونشاطه إنما يعبر عن عملية نسيج، وعملية تفكيك النسيج لا تقف عند حد، ولا يمكن للنشاط العلمي أن يتم إلا باتحاد العلماء (جان فال: 1968، ص 180-181) وهذا يشبه باشلار عقلانيته الجدلية

بالكيمياء وتفاعلاتها حيث يقول أن الكيمياء الكمية كجهاز هائل من المعقولية تتلاءم مع نـــزعة واقعية دقيقة ونشطة وتتحد النـــزعة المادية مع الديالكتيك، إذ لا وجود لجوهر مغلق في ذاته وعلى ذاته، وإنما هناك مواد متفاعلة مع غيرها وبالـــتالي يمكنـــنا القول أن فلسفة باشلار هي فلسفة الامتلاء لا الفراغ، هذا الامـــتلاء الـــذي تـــضمنه وتوفره الحالة الجدلية المتولدة (جان فال: 1968، ص 179).

إذن العلـــم يـــتقوم بـــتقويم المعرفة وهذا التقويم يقتضي نفيا وحذفا دائمين ويتصف بالطابع الثوري، إذ أنه لا يتجه نحو عناصر نهائية. ومن أجل صيرورة هذه الحـــركة لا بد من التركيب بين النـــزعتين وتعاونهما، حيث أن النـــزعة التجريبية في حاجة إلى أن تتعقل والنـــزعة العقلانية في حاجة إلى أن تطبق.

لقـــد كـــان هناك إنتاج فائض من الفروض الفلسفية على الحدود البعيدة للمعرفة العلمية، غير أن هذا الفائض قد أتاح لتقدم العلم مزيدا من المرونة وحرية الحـــركة، فمن الثابت تاريخيا أن حصادا كبيرا من الأفكار التي أسهمت في هذا الـــتقدم العلمي قد جني من بين كثير من المناقشات الفلسفية (هنتر ميد: 2005، ص 58).

إن الفلـــسفة والعلم ليس أحدهما غريباً عن الآخر، فالفلاسفة مشغولون منذ أقـــدم العـــصور بالعـــالم الطبيعي في محاولة فهمه وتفسيره على قدر ما أوتوا من معطـــيات وأدوات، بينما الفلاسفة حديثا يعتمدون على زملائهم العلماء في النهل مـــن العلـــم الخاص بهم ومحاولة الاستفادة منه في بناء نسقهم الفلسفي، وكثيرا ما يخرج العلماء من ميدان بحثهم العلمي تشدهم مشكلات الفلسفة ويحاولون تكوين مواقـــف فلسفية تتسق ونتائج بحثهم، كما ينهلون من تراث الفلاسفة وبذلك يهتم الفلاســـفة بأبحاث العلماء كما يهتم العلماء باتخاذ مواقف فلسفية (محمد قاسم، م: 2001، ص 61).

فهل يمكن بعد هذا الطرح أن نفصل بين المعارف ونفرض عليها التقوقع على ذاتهـــا ليس من مصلحة أي جانب من جوانب المعرفة الإنسانية أو الطبيعية إحداث تلـــك الخلخلـــة والقطـــيعة وعلينا البحث أكثر عن سبل تعاون العلوم والمعارف وانفتاحها على بعضها باسم منطق الاختلاف وفلسفة الانفتاح.

## قائمة الهوامش:

1. النـــشار، مصطفى: مدخل إلى الفلسفة، الدار المصرية السعودية للطباعة النشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، س 2005.
2. جـــان فـــال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر: فؤاد كامل، دار الكتاب العربـــي للطباعة والنشر، القاهرة، د. ط، 1968.
3. مـــيد هنتـــر: الفلسفة وأنواعها ومشكلاتها، تر: فؤاد زكرياء، شركة النهضة للطباعة والنشر، ط4، 2005.
4. محمـــد قاسم، محمد: مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
5. عـــبد المعطـــي، فاروق: نصوص ومصطلحات فلسفية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

# حول النقد الفلسفي للعلم والتقنية
# في الفكر الألماني المعاصر
# (هوسرل - هيدغر - مدرسة فرانكفورت)

د. كمال بومنير
قسم الفلسفة، جامعة الجزائر

**الملخص:**

الغــرض مــن هذه المداخلة يتمثل في إبراز أن الفكر الفلسفي الألماني المعاصر (هوسرل، هيدغر، هوركهايمر، أدورنو، بنيامين، ماركوز، هابرماس)، وعلى الرغم مــن اخــتلاف منطلقاته وأسسه وغاياته، قد اندرج ضمن المشروع النقدي تجاه المعــرفة العلمــية والتقنية وخلفياتها الاديولوجية، قصد التبرم من هيمنة النــزعات الوضــعية العلموية والتقنوية. لقد لاحظ هوسرل أن الأزمة التي يتخبط فيها العالم الغربــــي هي في عمقها "أزمة علوم" أي أزمة معرفية، أما هيدغر فقد انتقد العلم والتقنية كأداة للتحكم والقوة والهيمنة حيث حوّلت الإنسان نفسه إلى عبد للتقنية. أمــا مفكــرو النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت (هوركهايمر، أدورنو، بنيامين، ماركــوز، هابــرماس) فقد وجهوا انتقاداتهم اللاذعة للمشروع العلمي - التقني وخلفــياته الاديولوجــية التي أفرزت مظاهر وأشكال السيطرة على الإنسان. لكن بالرغم من أهمية هذه الانتقادات فقد اقترحوا حلولا فلسفية لتجاوز الأزمة.

لا جــدال في صعوبة الإحاطة بمسألة العلاقة بين العلم والفلسفة في الفكر الألماني المعاصــر، وبجملــة الانــتقادات التي وجهها كل من إدموند هوسرل ومارتن هايدغر وفلاســفة مدرسة فرانكفورت (ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز، يــورغن هابــرماز) للفكــر الوضعي بخصوص هذه العلاقة، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتراكم الكبير الحاصل في الكتابات الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة الكبار، لذلك كان لزاما

علينا أن يكون اهتمامنا - في هذه المداخلة - منصبا على موقفهم النقدي للخطاب الوضعي، وذلك لأن ثمة في رأينا بعض التشابه والتقارب بخصوص هذا الموقف بين هؤلاء الفلاسفة الذين يمثلون اتجاهات وتيارات ومناهج فلسفية متباينة، كالفينمنولوجيا (هوسرل) والأنطولوجيا (هيدغر) والنظرية النقدية (فلاسفة مدرسة فرانكفورت).

**1- هوسرل: نقد الوضعية والطريق إلى الفينمنولوجيا:**

يرى هوسرل في كتابه أزمة العلوم الأوربية والفينمنولوجيا الترانسندالية أن الأزمة الحالية التي تعيشها أوربا في عمقها أزمة علوم التي عرفتها العقلانية والتي غلب عليها الطابع العملي والنفعي إثر سقوطها في قبضة الفلسفة الوضعية التي ادعت بأنها وحدها الكفيلة بأن تجعل الإنسان سيد الطبيعة، وأن تخضعها لإرادته، بالصورة التي يتحكم فيها كما يشاء، ويكفي بهذا الصدد أن نعلم بأن أبا الفلسفة الحديثة، روني ديكارت مثلا وهو رائد العقلانية في العصر الحديث، كان من الفلاسفة الأوائل الذين عملوا على توجيه "الذات" نحو التحكم في الطبيعة باعتبارها "موضوعا"، لذلك، وضمن هذه الرؤية، لم تعد الطبيعة مصدر تأمل فلسفي ولا مدعاة للاحترام والتهيب بل مجرد مجال لغزو الإنسان وإرادته في السيطرة. وبهذا، أصبح الإنسان مدعوا ليصبح سيد الطبيعة ومالكها، ليتحكم في قواها وسيرها لخدمته، فالطبيعة التي كانت عند اليونانيين السيدة المطاعة تصبح عند ديكارت الخادمة التي تنحني لرغبات الإنسان بفضل علمه (زيناتي، ج: 1993، 134)، غير أن هذا الوسم لم يقتصر على الفلسفة الحديثة إبان عهد تأسيسها مع ديكارت، وإنما امتد أيضا إلى الفلسفة المعاصرة، لكن العلة لا تكمن في العقلانية ولكن في وقوع هذه الأخيرة بين براثن النزعة الوضعية، وهذا لا يعني أن العقلانية (التي تبلورت ضمن سياق فلسفة الأنوار الأوروبية) أصبحت موضع تساؤل بل انزلاق أو انحراف هذه العقلانية إلى النزعة الوضعية، لذلك فإن هيمنة الخطاب الفلسفي الوضعي على العقلانية الغربية هو السبب الرئيسي في هذه أزمة، وهذا يعني - كما يقول هوسرل - أن كل العلوم دخلت في نهاية الأمر في أزمة فريدة من نوعها، إنها أزمة لا تمس العلم المتخصص في نجاحاته النظرية والعملية، لكنها مع ذلك تهز كل معنى حقيقته في الأعماق (هوسرل، إ: 2008، 53).

هـذا، ويندرج نقد هوسرل للنـزعة الوضعية ضمن محاولته الكشف عن فشلها وعجزها عن إدراك الحقيقة "الكلية"؛ لذلك فإن المفهوم الوضعي للعلم هو مفهوم اختزالي، لأنه تخلى عن كل تلك الأسئلة التي تدرج تحت المفاهيم الضيقة تارة والواسعة تارة للميتافيزيقا، وضمنها كل الأسئلة التي تنعت في غموض أنها "الأسئلة العليا والأخيرة"، فالأزمة لا تمس علمية وصلاحية هذه العلوم بل دلالتها بالنسبة للوجود الإنساني وللحياة، لذلك فهي لا تستطيع أن توجه الإنسان لأنها تقصي من ميدان المعرفة العلمية "الموضوعية" كل الأسئلة والإشكاليات والمفاهيم التي لها علاقة بالوجود الإنساني، كالغاية والمعنى والحرية وغيرها. أكثر من هذا، يدعي الخطاب الوضعي أن الحقيقة العلمية هي مجرد تسجيل للوقائع بصورة موضوعية بحيث تنسب للموضوعات والتراكيب والصيغ العلمية وجودا بذاته مستقلا عن كل إنجاز للوعي من حيث أنه يقصد موضوعه ويتجه إليه، لذلك فإن هذا الخطاب يعتبر حقيقيا إلا ما يقبل الدراسة الموضوعية بهذه الكيفية، وبهذا فإن "رؤية الإنسان الحديث للعالم تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها، وانبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، وهذا ما أدى إلى الإعراض في لامبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية" (هوسرل، إ: 2008، 127).

وقد تحصّل بهذا إذًا، أنه لما فشل الخطاب الوضعي في إدراك الحقيقة "الكلية" الجوهرية - فيما استبعد الفكر الفلسفي الأصيل من المجال العلمي - أدرك هوسرل ضرورة تأسيس منهج فلسفي جديد أي الفينمنولوجيا، التي تختلف عن المناهج الوضعية القائمة على الملاحظة والتجريب والتعميم والتنبؤ، ولكنها تتناسى الوصف الفينمنولوجي وإدراك الماهيات الكامنة في الوعي من خلال القصدية، بحيث يتم إنجاز الإيبوخي (التوقف عن اتخاذ أي موقف سواء أكان إثباتا أو نفيا أو موقفا وسطا بينهما)، والرد الفينمنولوجي (رد الموضوعات إلى كيفيات عطائها قصد دراستها في ارتباطها بالكيفيات الذاتية)، ثم عملية البناء (معرفة كيف ينسب الوعي للموضوعات في العالم وجودا قائما بذاته حسب ماهياتها). سيكون هذا إذن هو الطريق إلى فلسفة تحقق المهمة الفلسفية بشكل كامل، أي طريق الفينمنولوجيا باعتبارها علما صارما وكليا، لذلك لا يمكن أن تصبح العلوم الوضعية علوما بحق

إلا في الوحدة المنظمة لهذا العلم الصارم والكلي، ومن ثمة يمكن حل أزمة العقلانية التي تتخبط فيها أوربا التي أصبحت ضحية هيمنة الاتجاهات الوضعية، والفينمنولوجيا كما قلنا سابقا هي أساس تخطي هذه الأزمة العميقة، ضمن هذا السياق يقول هوسرل في كتابه **فكرة الفينمنولوجيا** "إن المطلوب إذا هو فينمنولوجيا، أي في ما نحن بسبيله فينمنولوجيا المعرفة بوصفها نظرية في ماهية الظاهرات المعرفية المحضة. إن الانتظارات واعدة ولكن كيف للفينمنولوجيا أن تبدأ مع ذلك، كيف لها أن تكون ممكنة"؟ (هوسرل، إ: 2007، 84).

## 2- هيدغر وتقويض الموقف الوضعي:

قبل أن نتطرق إلى موقف هيدغر من الوضعية، لا بد من الإشارة إلى أن فلسفة هيدغر تنحدر من فينمنولوجيا هوسرل، ولكن فلسفته تظل على الرغم من ذلك متميزة عن فلسفة أستاذه، حتى وإن وظفت بالفعل المنهج الفينمنولوجي، غير أنه مع ذلك، ابتعد عن مفهوم "الذاتية الترانسندنتالية" المرتبط بالنزعة الذاتية أو "الإنسانية" التي طالما ما حاربها هيدغر واعتبرها امتدادا للميتافيزيقا التقليدية، لذلك نعت فكره أو فلسفته بالأنطولوجيا الأساسية التي قامت على التساؤل حول الوجود، **معناه ثم حقيقته**. غير أن ما ينبغي أن نستفيده من هذا التساؤل الذي انشغل به هيدغر - أي سؤال الوجود - هو دلالته لسياق النقد الجذري لما يسميه بالأزمنة الحديثة ولمختلف تجلياتها المتمثلة خاصة في العلم والتقنية والفكر الوضعي الذي يؤطرهما على المستوى الفلسفي، لذلك سنسعى إلى إبراز موقفه من الوضعية والعلم والتقنية.

يرى هيدغر أن العلوم الوضعية ليست حدثا يؤسس لحقيقة الموجود، وذلك لأن هذه العلوم تنظر إلى الموجود من حيث هو "موضوع" يخضع للمعرفة العلمية التي تهتم بمختلف مجالات الطبيعة (الجامدة والحية) دون الاهتمام بكنهها وحقيقتها، وبالتالي فهي لا تفكر، ومن هنا قول هيدغر تلك العبارة الذائعة الصيت في محاضرته "ما الذي نعنيه بالتفكير؟" المتضمنة في كتابه **محاولات ومحاضرات** "ما كان من شأن العلم أن يفكر" (Heidegger, M: 1958, 157). وهذا لا يعني كما يبدو للوهلة الأولى أن هيدغر ينفي صفة التفكير بالكامل عن العلم، وإنما هو (العلم) لا

يفكــر بالكيفــية الــتي يفكر بها الفلاسفة والمفكرون، أي من الناحية الفلسفية – الأنطولوجــية، علمــا أن الوضــعيين قد ادّعوا إمكانية إدراك الواقع على حقيقته وزعمــوا أن بإمكــانهم تقديم أجوبة "كافية وشافية" على كل التساؤلات ووضع الحلــول لكل المشكلات المطروحة على الصعيد الإنساني، ولهذا عمل هيدغر على الكــشف عــن زيف هذا الادعاء الذي لا يدرك الأمر الجوهري في المعرفة العلمية والتقنــية باعتــبارها التجلــي السامي للحداثة والعقلانية الغربية، لذلك نجد لدى فيلــسوف الغابــة الــسوداء ضربا من الزراية بالطرق العلمية والتقنية التي تكتفي بالحساب والتجريب واستعمال الأدوات والآلات والأجهزة التقنية، وعلى الرغم مما شــهدته العلــوم الوضعية من فاعلية ونجاعة فإنه يلزم التنبيه إلى حدودها، علما أن العصر الحديث الذي عرف تحولا معرفيا وعلميا كبيرا شكل من دون شك منعطفا تاريخــيا حاسما بالنسبة للمجتمعات الغربية، قد قام على أساس أنثربولوجي مفاده تصور الإنسان بما هو "ذات" والطبيعة باعتبارها "موضوعا"، وهذا ما دفع الإنسان إلى اعتــبار ذاتــه مركزا للكون وسيدا للطبيعة، لذلك عمل على قطع صلته بكل مرجعية لاهوتية أو دينية تحيله إلى عالم آخر أو قوة أخرى، بل أصبح ينظر إلى القوة نفــسها من حيث أنها حاصلة ونابعة من ذاته ومن إرادته، أما الموضوع (الطبيعة ثم الإنــسان نفــسه) فقد صار مجرد "شيء" يمكن الهيمنة عليه أو الاستحواذ عليه أو "تملكــه" كما كان يقول ديكارت في **خطاب في المنهج**، والمعرفة العلمية والتقنية هــي الأداة الفعالــة لتحقيق هذا الغرض، فتحوّلت هذه المعرفة إلى قوة أو سلطة للــتحكم والهيمــنة. إن هذه الصورة التي آلت إليها هذه المعرفة هو ما يدعونا إلى التفكير في "التقنية" كما يرى هيدغر، وهو التفكير الذي غفلت عنه العلوم الوضعية الــتي ادعت – كما قلنا سابقا – أنها تدرك حقيقة الظواهر وقوانينها في حين أنها تكتفي بتحولها إلى "موضوعات" فيتحجب كنهها ما يفيد أن ليس من مقدور هذه العلــوم والتقنيات أن تحيط بكينونة الطبيعة، وأنه لا تدرك من الطبيعة إلا ما تنشئه فيه، أو قل: إنه لا يعثر في الطبيعة إلا على ما تبحث عنه فيها. ومعنى هذا أنه ليس يمكــنها – حــسب هيدغــر – أن تبين ما إذا كان استقصاؤها الطبيعة يؤدي إلى انكــشافها، كمــا تدّعــي هذه العلوم، أم بالضد يتأدى إلى انحجاب كنهها على التحقيق (الشيخ، م: 2008، 550).

هـــذا، ويمكنـــنا أن نقـــول بشكل مركز، لقد انشغل الإنسان - حسب هيدغــر - في الأزمـــنة الحديـــثة بالموجـــودات باعتـــبارها "موضوعات" قابلة للاستحواذ، بحيث أخفق في الدخول في علاقة صميمة مع الوجود (أو الكينونة) فـــيما وضـــع ذاتـــه في مقابل "الموضوع" الذي يخضع للهيمنة الكلية، وبالتالي أصـــبحت إرادتـــه - وهي إرادة القوة - تهتم بالأشياء قصد تملكها واستغلالها، وهـــذا ما أشار إليه هيدغر بقوله: "إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليس فقط أداة أو وســـيلة يمكن أن يكون الإنسان اليوم سيدها أو ذاتها الفاعلة، فقبل ذلك، وفيما وراء هذه الوضعيات الممكنة، نرى بأن هذه التقنية هي نمط تأويل العالم تم إقراره من قبل نمط وسائل المواصلات، والتزويد بالمواد الغذائية وصناعة المسليات، بـــل يحدد كل موقف للإنسان - في إمكانياته الخاصة - أي أنه نمط يسم بميسمه كل قدراته على التجهيز، وهذا ما يجعل التقنية غير قابلة للخضوع والتحكم فيها إلا عندما نخضع لها بدون شرط وبدون تحفظ. وهذا معناه أن التحكم العملي في التقنـــية يفترض من قبل الخضوع الميتافيزيقي للتقنية، هذا الخضوع يسير بمحاذاة الموقف الذي يقوم على الاستيلاء على كل شيء انطلاقا من مخططاته وتصميماته (هيدغـــر، م: 1996، 47). وبهـــذا المعنى يرى هيدغر بأن التقنية لم تعد أداة في متناول الإنسان المعاصر، بل أصبحت التقنية نفسها تستحوذ وتسيطر عليه، بل لم يعـــد قـــادرا علـــى الانفـــلات من حتميتها وضروراتها، فسببت له التيه وعدم الاســـتقرار، وهو ما يمثل تهديدا يثقل كاهل الإنسان، فقد وصل هذا الأخير إلى مـــرحلة تاريخية استطاع فيها أن "يتحكم" في الطبيعة باعتبارها "مخزونا" جاهزا للاستعمال والتوظيف والاستغلال التي تتحقق فيها إرادة قوته التي لا حدود لها، ولكـــن تنتهي في آخر المطاف إلى تبعية الإنسان نفسه للتقنية، غير أن هيدغر ما فتـــئ يؤكد إمكانية تفادي الإنسان هذا المصير التراجيدي في حالة حصول تغيير جـــذري يفـــضي إلى تحـــرره مـــن هيمنة التقنية من خلال المعرفة الفلسفية - الأنطولوجـــية، أي النظر في الوجود الأصيل، الذي يتجاوز نمط التفكير الوضعي والتقني القائم على "نسيان الوجود" والذي آل بالحداثة إلى التحرك داخل الدائرة العدمـــية، وهـــو الأمر الذي يفرض - حسب هيدغر - إعادة التفكير في مفهوم الحقـــيقة الـــتي أخذت طابع التطابق مع ما هو "علمي" و"تقني"، الذي ما فتئت

تبشر به العلوم الوضعية، لكنه مفهوم يستبعد الفكر الأنطولوجي الأصيل من مجال الحقيقة. إن موقف هيدغر من الحداثة والتقنية والوضعية لا يمكن إلا أن يذكرنا بموقف فلاسفة مدرسة فرانكفورت الذين وجهّوا بدورهم انتقادات لاذعة للنزعة الوضعية، لكن ضمن أسس وأبعاد فلسفية أخرى.

### 3- النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وتهافت الخطاب الوضعي:

مدرسة فرانكفورت هي التسمية المستعملة اليوم في الحقل الفلسفي للدلالة على مجموعة من الفلاسفة الألمان، وعلى رأسهم ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز، يورغن هابرماز، الذين أخذوا على عاتقهم تأسيس فلسفة نقدية تقوم على نقد جذري للمجتمع ومؤسساته السياسة والإيديولوجية وأنظمته المعرفية قصد تحرير الإنسان المعاصر من أوضاعه المتسمة بالسيطرة الكلية أو الشاملة، لذلك يمكننا القول بأن النقد هو أهم ما يميز هذه المدرسة الفلسفية إلى درجة أصبحت تسمى لدى المشتغلين بالفكر الفلسفي المعاصر باسم النظرية النقدية. ضمن هذا السياق، يمكننا القول بأن الخطاب الوضعي قد حظي بنقد جذري وعميق من قبل مفكري هذه النظرية. وبشكل عام ومختصر، نقول بأن الوضعية - حسب مفكري مدرسة فرانكفورت - قد وجهت الفكر نحو الأمور الواقعة ووقفت عند حد التجريب وترتيب الوقائع وتصنيفها، ورفع مكانة الموضوعية قصد الكشف عن القوانين والتنبؤ بمجرى الظواهر، ولهذا أكدت على وحدة المنهج العلمي ووضعت تمييزا حادا بين المسائل العلمية "الموضوعية" وما يسمى بأحكام القيمة المتسمة بالطابع "الذاتي"، بحيث يتم استبعاد هذه الأخيرة من مجال البحث العلمي، لذلك اتخذ مفكرو مدرسة فرانكفورت موقفا مناهضا للوضعية بمختلف أشكالها وتجلياتها (النزعة العلمية، النزعة التقنية، الخ). لقد انتقد ماكس هوركهايمر في الثلاثينات من القرن العشرين النزعة الوضعية ضمن محاولته الكشف عن تهافتها، وذلك لأنها تعامل البشر بوصفهم حقائق وأشياء مجردة داخل نطاق محدود ومخطط من الحتمية الميكانيكية، أو فيما تتصور العالم كمعطى بشكل مباشر في التجربة فقط، مما حدا بها ألا تميز بين الجوهر والمظهر، وأخيرا عندما أقامت تمييزا مطلقا بين الحقيقة والقيمة، ومن ثم فصلت المعرفة عن المصالح

البـــشرية (بوتومـــور، ت: 1998، 44)، بناء على ذلك، فإن مفاهيم وقيم العدالة والحـــرية والـــسعادة والتـــسامح وغيرهـــا من القيم الإنسانية التي طالما دافع عنها الفلاسفة، وبالأخص فلاسفة التنوير، الذين عملوا على تحرير الإنسان من العبودية والخـــوف والأوهام، إذ لا يمكن أن يتحقق كل ذلك بما تدعيه الوضعية التي سلبت العقـــل كـــل علاقـــة بهذه المفاهيم أو القيم الإنسانية واكتفت بالوقائع والتجارب والموضوعية، وبالإعلاء من مكانة ودور المعرفة العلمية والتقنية، لكن على حساب الفكر الفلسفي الأصيل الذي قلصت فاعليته بحجة أنه منفصل عن الواقع أو متعال عنه أو أنه لا ينسجم مع أهداف وتطلعات الفكر العلمي التواق إلى التقدم الإنساني مـــن الناحيتين المعرفية والمادية، ولهذا استنكر هوركهايمر الموقف الوضعي المعادي للفكر الفلسفي الأصيل، وهو فكر نقدي وتحرري بالنظر إلى الغايات الإنسانية التي يـــصبو دوما إلى تحقيقها تاريخيا، لأن الفكر الوضعي مسؤول إلى حد كبير عن ما آلت إليه الإنسانية وعن الانتكاسات التي عرفتها على مستويات اجتماعية وسياسية وثقافية عدة، والتي أدت في نهاية المطاف إلى ما أسماه هوركهايمر بـــ **"أفول العقل"** (Eclipse de la raison) (وهـــو عـــنوان لأحد أهم مؤلفاته)، ويقصد بالعقل هنا العقـــل النقدي الذي يعمل على تحرير الفكر من انعزاليته وانكفائه على ذاته وربطه بالقـــضايا الاجتماعية قصد التخلص من ربقة السيطرة التي يفرضها العقل الوضعي "الأداتي"، لأن الفلسفة كما يقول هوركهايمر "ليست تأليفا، علما أساسيا أو أوليا، بـــل مـــشروع مقاومـــة للخضوع وخيار متحرر لصالح الحرية العقلية والفعلية" (هوركهايمـــر، م: 2006، 265). إلا أنه، وفي خضم التطور التاريخي الذي عرفته المجـــتمعات الإنـــسانية والغـــربية على وجه الخصوص، سرعان ما تبين أن سيطرة الخطاب الوضعي وإيديولوجيته المهيمنة في الحقل العلمي والاجتماعي قد تطور في خضم ذلك إلى خطاب علمي أداتي أو ما يسميه هوركهايمر بـــ "العقلانية الأداتية" (Rationalité instrumentale)، وهـــي عقلانية علمية ووضعية كرّست السيطرة الـــشاملة على الطبيعة وعلى الإنسان أيضا، وقد تمثّلت هذه السيطرة في المجتمعات الغـــربية المعاصرة في مختلف أشكال التسلط والطغيان السياسي الذي مارسته بعض الأنظمـــة الـــسياسية كالنازية والفاشية والستالينية، التي استندت إلى الفعالية التقنية والعلمية في ممارسة هذا التسلط أو الطغيان.

أمـــا ثيودور أدورنو، فقد انتقد بدوره الوضعية واعتبرها رؤية قاصرة ومضللة لأنها تحجب عنا الفهم الصحيح لطبيعة الحياة الاجتماعية، بل وتقدم تفسيرا مشوها للواقـــع، وبقدر ما تنمو المعرفة العلمية - التي أخذت طابعا أداتيا - بقدر ما يجد الإنسان أن آفاق حريته وسعادته تتقلص وكذلك استقلاله الذاتي باعتباره فردا، بل إن قدرتـــه علـــى التخيل والحكم المستقل يتناقص أيضا لهذا السبب انشغل أدورنو كـــثيرا بمصير الإنسان الغربـــي المعاصر الذي تقلصت مساحات حريته كما قلنا، وذلـــك علـــى الرغم أنه يعيش اليوم في مجتمعات جعلت الحرية والسعادة والتقدم شعارا لها، غير أن في حقيقة الأمر هناك قهر يمارس عليه بصور أشكال مختلفة داخل المؤســـسات الـــسياسية والإداريـــة والاقتصادية وفي مقدمتها مؤسسة الدولة التي أصـــبحت في زماننا هذا تستند في نشاطاتها إلى المعرفة العلمية والتقنية وإلى الخبراء المختصين في مختلف المجالات (الاقتصادية، الإدارية، الثقافية، الخ)، ولهذا استطاعت الدولـــة أن تتحول إلى نظام شامل للقمع والقوة والسيطرة، فعرَضت الإنسان إلى الأشكال مختلفة من القهر الظاهر والباطن، والقمع الواعي وغير الواعي الذي ينطلق مـــن أجهـــزة الإنتاج الضخمة، والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية والاستهلاكية والإعلامـــية الـــتي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها، وقد بلغت في ذلك حدودها القصوى حسب أدورنو في النظم الشمولية أو التوتاليـــتارية، التي بلغت أوجّها بعد صعود النازية وما حل بأوروبا في تلك الفترة التاريخية المأساوية من تاريخ الحضارة الغربية وما عرفته من وحشية وبربرية، فتحول الـــتقدم إلى انتكاســـة وتـــراجع خطير أصبح يهدد مصير هذه الحضارة لأن هذه الوحـــشية أو البربـــرية التي تجلت في مأساة الحرب العالمية الثانية، وما خلفته هذه الحـــرب من ضحايا لم تكن ذات طابع تقليدي وإنما استندت بالأحرى على المعرفة العلمـــية والتكنولوجـــية المـــتاحة في تلك الفترة التاريخية، ويظهر ذلك في طبيعة الأســـلحة والعـــتاد والوسائل الحربية التي استخدمت من طرف الدول المتحاربة، وخاصـــة ألمانـــيا والـــولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، أي تلك الدول المتقدمة تكنولوجـــيا. أما هربرت ماركوز - وهو أحد أقطاب مدرسة فرانكفورت - فلم يخف تأثره بأستاذه هيدغر بخصوص موضوع التقنية، في هذا السياق يمكن أن نعثر عـــنده علـــى فكرة أساسية، بخصوص هذه المسألة، وهي الفكرة القائلة بأن التقنية

أصـــبحت تمثل في المجتمعات المعاصرة نوعا من السيطرة الكلية على الإنسان، وأن الطابـــع الـــشمولي يجعل منها – في ظل الشروط التاريخية القائمة –قوة تتحكم في جميع النشاطات الإنسانية، وكأننا أمام "مشروع" للسيطرة.

هـــذا، وقد أكد ماركوز على الطابع الاجتماعي والتاريخي في معالجة مسألة التقنـــية، وضرورة تجاوز الطرح الأنطولوجي الذي بقي هيدغر سجينا له، ذلك أن مـــا كـــان يهدف إليه ماركوز هو إبراز وكشف آليات السيطرة التي تتم في ظل هيمـــنة التقنـــية التي أصبحت في عصرنا تحدد مسار التطور التاريخي للمجتمعات القائمة، والتي عرفت تقدما (كميا) مذهلا في هذا المجال، غير أن الكشف عن هذه الآليات مرهون بضرورة الارتكاز على الواقع الملموس الذي تعيشه هذه المجتمعات، "إن المنهج العلمي الذي قاد دائما إلى تحكم في الطبيعة متواصل وأكثر فاعلية، قدّم من ثم المفاهيم الخالصة وكذلك الأدوات لسيطرة الإنسان المتواصلة والأكثر فعالية على الإنسان بواسطة التحكم في الطبيعة (..) واليوم تتأبد السيطرة ويتسع مداها، ليس فقط بواسطة التقنية، وإنما كتقنية، وهذه تقدم للسلطة السياسية المتنامية، التي تأخـــذ في ذاتهـــا مجالات الثقافة كلها، الشرعية الكبرى. في هذا العالم تقدم التقنية أيـــضا العقلـــنة الكبيرة للاحرية الإنسان، وتبرهن الاستحالة "التقنية" في أن يكون الإنـــسان مستقلا، بشكل حياته ذاتيا. ذلك لأن هذه اللاحرية لا تتبدى على أنها لاعقلانـــية، حـــتى ولا سياسية، وإنما على أنها خضوع للآلة التقنية التي توسع من مـــدى أســـباب الـــراحة أمـــام الحياة، كما ترفع إنتاجية العمل. تحمي العقلانية التكنولوجـــية بهذه الطريقة قبل كل شيء قانونية السيطرة، في الوقت الذي تلغيها فـــيه، والأفق الأداتي يحول ذاته إلى مجتمع شمولي بطريقة عقلانية" (ماركوز، هـــ: 1988، 167).

وعلـــى هـــذا الـــنحو، يلاحـــظ يـــورغن هابرماز في كتابه **العلم والتقنية كإيديولوجـــيا** بأن المعرفة العلمية أصبحت مرتبطة بالحسابات، وتعتبر الوضعية من هـــذا المنظور تعبيرا عن هذه المشروعية للنظم السياسية القائمة لقد تمأسست على نطاق واسع عملية الترجمة التي تحققت بين السياسيين الذين يمنحون المهمات وبين الاختـــصاصين من علوم المشروع على مستوى الحكومة أسست بيروقراطيات من أجـــل الـــبحث والتطويـــر، كما تأسست المعاهد العلمية للاستشارة التي تعكس

وظائفهـــا الديالكتيك الخاص لنقد العلم إلى البراكسيس السياسي (هابرماز، ي: 2003، 124)، ضـــمن هذا السياق ينفي هابرماز ما يسمى بالحياد العلمي، فالعلم من المنظور الوضعي لا ينفصل عن المصلحة بل هناك ارتباط وثيق بينهما.

وفي كـــتابه المعـــرفة والمصلحة الذي دخل به في نقاش جذري ضد النـــزعة الوضـــعية، وحـــاول إعادة بناء تاريخ المذهب الوضعي المعاصر قصد تحليل ترابط المعرفة والمصلحة (هابرماز، ي:2006، 31). لأجل ذلك عمل هابرماس على بلورة مفهـــوم جديد للعقلانية يكون في رأيه في مقابل العقلانية التكنولوجية، أطلق عليه مـــصطلح العقلانية التواصلية. ولتوضيح هذا المصطلح، نقول: إن هابرماز يميز بين العمل والتفاعل. ويعني العمل ذلك النشاط العقلاني الموجّه لهدف أو غاية ما، وهذا المعنى فهو نشاط أداتي يخضع لقواعد تقنية تتأسس على معرفة علمية تجريبية، وينتج عـــن العمل باعتباره نشاطا عقلانيا للممارسة الإنسانية التي تجعل الطبيعة موضوعًا معرفيا ضمن وجهة نظر التحكم الأداتي – التقني، فمفهوم العمل يُحدد، إذن علاقة الإنـــسان بالطبيعة، والتي تكون فيه هذه الأخيرة موضوعًا للسيطرة. في هذا السياق أعـــاب هابـــرماز على الفكر الوضعي اهتمامه المفرط والمبالغ فيه بالمعرفة العلمية والتقنـــية والممارسة العملية داخل دائرة النشاط الأداتي، متجاهلاً في ذلك نمطًا آخر مـــن النـــشاط الإنساني – وهو لا يقل أهمية عن النشاط الأداتي – يسميه بالنشاط التفاعلي، ذلك أن النشاط الأداتي (العمل) ليس هو وحده ما يميز الإنسان، ويجعله قـــادرًا علـــى تحـــويل بيئته الطبيعية والاجتماعية، إذ إلى جانب العمل، نجد لدى الإنسان قدرة على استخدام العلامات والرموز للتواصل مع غيره، وخاصة اللغوية مـــنها، وهـــي وسيلة أخرى لدى الإنسان. انطلاقا من هذا، يمكن القول أننا أمام تـــصورين للعقلانية، الأول يتمثل في العقلانية الأداتية (أو التكنولوجية كما سماها وهـــي عقلانـــية ذات طابـــع معـــرفي – تقني، تتضمن القابلية لاستغلال الطبيعة والإنـــسان، وهو لا يغفل أهميتها ودورها في تلبية متطلبات وحاجات الناس المادية في المجـــتمع، أما الثانية، أي العقلانية التواصلية فهي التي تنظم العلاقات بين الناس وتوطـــر عملـــية التفاعل بين أفراد المجتمع وتصوغ فهم الجماعة لذاتها، ويظهر هذا النوع من العقلانية كما قلنا، في المجال الاجتماعي والأخلاقي والسياسي وهذا بعيدًا عن كل سيطرة وهيمنة يمكن أن تتم على الإنسان (كفرد أو جماعة). وبالجملة، إذا

كان يورغن هابرماز يدين للمنظرين الفرانكفورتيين الأوائل (هوركهايمر، أدورنو، ماركـــوز) بالقدرة على استكناه حقيقة الوضعية، فقد أخذ على عاتقه أيضا صياغة مفهـــوم جديـــد كـــبديل للعقــل الأداتي "الوضعي" والمتمثل كما قلنا في "العقل التواصـــلي"، وهذا العقل هو بمثابة فاعلية يمكن أن تتجاوز في رأيه العقل الوضعي المتمركز حول ذاته والمنغلق على نفسه، الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء أو القادر علـــى حــل كل المسائل والقضايا، وتقديم الأجوبة على كل الأسئلة التي يطرحها الإنسان.

يتــضح لـــنا في خـــتام هذه المداخلة أنه من خلال هذه الانتقادات الموجهة للنـــزعة الوضعية بخصوص موقفها من دور أو مهام المعرفة العلمية والتقنية وعلاقة هـــذه المعـــرفة بالفلسفة من جانب الفلاسفة الألمان المعاصرين الذين تطرقنا إليهم (هوســـرل، هيدغر، فلاسفة مدرسة فرانكفورت) أن ثمة تشابه في هذه الانتقادات بل قد تلتقي في كثير من الأحيان وتتفق في بعض الجوانب من جهة الطرح، غير أنها تخـــتلف في جوانب أخرى وخاصة على المستوى المنهجي وكيفية مقاربة المسألة، لـــذلك راهـــن هوســـرل من خلال الفينمنولوجيا على تقويض الوضعية ومجاوزة خطابهـــا، وقـــد كانت الفينمنولوجيا، كما أسلفنا القول، هي الحل الجذري لأزمة العقلانية وخطابها الوضعي المهيمن على أوربا كما أشار إلى ذلك في كتابه الأزمة، وعلـــى هذا الأساس يمكننا القول بأن هذه المقاربة الفينمنولوجية لا تخرج عن نطاق الطرح الابستيمولوجي، لذلك تكفل هيدغر لوحده بنقل هذه المقاربة إلى المستوى الأنطولوجي، إذ لم يقبل بالمقاربة الابيستمولوجية - الفينمنولوجية لافتقارها للرؤية الأنطولوجية لمساءلة الوجود، لذلك وقف فيما يخص علاقة العلم والتقنية والتفكير العمـــيق في هـــذه الأخـــيرة، عند ما يمكن أن يكون مدخلا للكشف عن حقيقة الوجـــود. أما فلاسفة مدرسة فرانكفورت فقد عبّروا عن انشغالهم الخاص والعميق بالخطـــاب الوضعي، وبموقفهم من علاقة العلم بالتقنية لا من الناحية الأنطولوجية (على الرغم من تأثرهم ببعض آراء هيدغر، وخصوصا هربرت ماركوز)، لكن من خـــلال تبني مقاربة سوسيولوجية وتوظيفهم لنظريات ولنتائج العلوم الاجتماعية أو الإنـــسانية (التحلـــيل النفـــسي، علم الاجتماع المعرفة، علم النفس الاجتماعي، الاقتصاد السياسي، الخ..) مكنهم من التعمق أكثر في نقد الخطاب الوضعي.

## المراجع:


1. بوتومـــور، تـــوم (1998): مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، ط1، طرابلس، دار أويا.
2. الـــشيخ، محمـــد (2008): نقد الحداثة في فكر هايدغر، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
3. ماركـــوز، هربـــرت (1988): الإنـــسان ذو الـــبعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، ط3، بيروت، دار الآداب.
4. هابـــرماس، ورغن (2003): العلم والتقنية كـــ "إيديولوجيا"، ترجمة: حسن صقر، ط1، كولونيا: منشورات الجمل.
5. هابـــرماس، يـــورغن (2006): المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، ط1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.
6. هوسرل، إدموند (2008): أزمة العلوم الأوروبية والفينمنولوجيا الترانسندتالية، ترجمة: إسماعيل مصدق، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
7. هوســـرل، إدموند (2007): فكرة الفينمنولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
8. هوركهايمـــر، ماكس - أدورنو، ثيودور (2006): جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة.
9. هيدغـــر، مـــارتن (1996): التصورات الأساسية، ترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام.بن عبد العالي، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال.
10. Adorno, Theodor (2003): Dialectique negative, Trad. G. Goffin, J. Masson, A. Renault, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
11. Heidegger, Martin (1958): Essais et conférences. Trad. J. Preau, Paris, Gallimard.

# بين الفلسفة والعلم،
# الخطاب محور الجدل

مختارية مقدم
قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر

**الملخص:**

مــا يشغلنا في هذا المقام هو أن ندرك بأي معنى يمكن لنا أن نقرر الصلة التي تــربط الفلسفة بالعلم من وجهة نظر موضوعية تصبو إلى ملاحقة العالمين - عالم الفلسفة وعالم العلم - بشكل أكثر تفصيلا وتحديدا من جعل الفلسفة مجرد خادمة للعلم أو متطفلة عليه، من خلال معالجتها لجملة المسائل التي تثيرها معالجة فلسفية، فتحظـــى الفلـــسفة مـــن هـــذا المنطلق بصفة(العلمية) ليطلق عليها مجموعة أسماء كــ (الفلسفة العلمية، فلسفة العلوم...) إلى غيره من الأسماء التي يتبادر إلى الذهن بمجرد سماعها بأن الفلسفة عليها أن تفخر لتعقبها لخطوات العلم، فتجد ما تقتات علـــيه كـــي لا تندثر! غير أن الحقيقة مطمورة لعجز نظر أو لتعزيز موقف. ما يثير اهتمامـــي في هذا المقام هو تحليل وضعية الالتقاء - الصلة - بين الفلسفة والعلم. علـــى أي المستويات تتجسد؟ وفي أي السياقات تظهر تحديدا؟ محاولة منا للتأكيد على أن راهنية الفلسفة غير قائمة على صلتها بالعلم.

إذ تطرح العلاقة بين النظري والتطبيقي في الحقل المعرفي نلفي الإشارة إلى عدة أصعدة، منها طبيعة التفكير الفلسفي وخصوصيته، وطبيعة التفكير العلمي التطبيقي وتجـــاوزه للفلسفة. وكأننا في هذا الطرح نسعى إلى تتويج الفلسفة بالتاج العلمي لتطبيقيته ويقينيته، أو نسعى بصورة أخرى؛ التأكيد على أن الفلسفة لا تنفك ذات صلة بالعلم. لكن في هذه الحالة من منظور تلفيقي، تغدو معه الفلسفة متطفلة على مشاريع وتطبيقات ونتائج العلم لتجد لها مرتعا خصبا للتحليل والنقد الفلسفيين. إذ

أن مواضيعها - من هذا المنطلق - أصبحت غير ذات فاعلية أو تكاد تنعدم لتخلي العلم عنها.

غير أن حقيقة الموضوع الذي يتضح لنا من خلال هذا الوضع - الذي يجمع بين الفلسفة والعلم أو ربما لا يجمع بينهما إطلاقا - هو أن المقاربة بين الحقلين تجتمع على صعيد الخطاب لا الحاجة أو التطفل. وإذ نقف على المنحى الأولي للتموضع، نشير إلى الكوجيتو التالي: أنا أفكر إذن أنا أفعل، لا أفكر فحسب، فالفعل يتوقف على خصيصة التفكير وإذا كان العكس، كان الفاعل شاذا لا يقاس عليه! بالتالي الفلسفة ذات علائق فعلية. وانطلاقا من هنا، سنلفي تعالق لا محالة للتملص منه بين الفلسفة والعلم؛ سواء على الصعيد النظري أو التطبيقي له.

ما يشغلنا في هذا المقام هو أن ندرك بأي معنى يمكن لنا أن نقرر الصلة التي تربط الفلسفة بالعلم من وجهة نظر موضوعية تصبوا إلى ملاحقة العالمين - عالم الفلسفة وعالم العلم - بشكل أكثر تفصيلا وتحديدا من جعل الفلسفة مجرد خادمة للعلم أو متطفلة عليه، من خلال معالجتها لجملة المسائل التي يثيرها معالجة فلسفية. فتحظى الفلسفة من هذا المنطلق بصفة "العلمية"؛ ليطلق عليها بمجموعة أسماء كـ (الفلسفة العلمية، فلسفة العلوم...) إلى غيره من الأسماء التي يتبادر إلى الذهن بمجرد سماعها بأن الفلسفة عليها أن تفخر لتعقبها خطوات العلم؛ فتجد ما تقتات عليه كي لا تندثر!

غير أن الحقيقة مطمورة لعجز نظر أو لتعزيز موقف. ما يثير اهتمامي في هذا المقام هو تحليل وضعية الالتقاء - الصلة - بين الفلسفة والعلم، على أي المستويات تتجسد؟ وفي أي السياقات تظهر تحديدا؟ محاولة منا للتأكيد على أن راهنية الفلسفة غير قائمة على صلتها بالعلم.

وحري بنا في هذا المقام تقديم توضيح لمفهوم فلسفة العلم، "فلسفة العلم ليست جزءا من العلم ذاته، وإنما هي بحث عن مبادئ العلم. والفرق بين العلم وفلسفة العلم يتمثل في أن العلم هو تلك اللغة الشارحة للعلم وحقائقه، أو أن فلسفة العلم دراسة تكمن وراء حقائق العلم. ولا تدخل في صميم العلم، لأنها لا تقرر حقائق علمية بالصورة التي نجدها عند العلماء، بل هي تحليل منطقي لما يقرره العلماء من حقائق (حسين، ع: 2005، ص 26). وبذلك تعرف على أنها حلقة

الاتـــصال بين الفلسفة والعلم (بدوي عبد الفتاح، م: 2007، ص 33). وليس هذا تأكيدا على أن الفلسفة عليها أن تقف موقف المنتظر أمام العلم لتتلقى ما يقدمه من حلـــول تكتفـــي بتسجيلها بأسلوبها الخاص فحسب، كما هو حال دعاة الفلسفة العلمية. إنما فلسفة العلم وإن كانت تتفق مع الفلسفة العلمية بضرورة متابعة نتائج العلم السائد وتحليل نتائجه ومناهجه تحليلا منطقيا، فهي تختلف عن الفلسفة العلمية مـــن حيث إن من يؤمن بالفلسفة العلمية لا ير للنشاط الفلسفي مجالا سوى تحليل نتائج العلم. في حين أن الحقيقة غير ذلك لأن النشاط الفلسفي لا يقتصر على تحليل نتائج العلم، وإنما يتعدى ذلك إلى مجالات شتى، منها: الميتافيزيقا، الأخلاق والفن، ... الخ. ولا يمـــثل مجـــال تحليل نتائج العلم إلا فرعا واحدا من هذا النشاط العام. وهذا الفرع يهتم بتحليل مبادئ العلم ونتائجه ومناهجه وهو ما يطلق عليه "فلسفة العلم". فلسفة العلم إذن، هي جزء من كل أكبر هو النشاط الفلسفي بمعناه العام. ومن هنا تختلف فلسفة العلم عن الفلسفة العلمية التي تقول بأنه لاوجود لأي نشاط فلسفي خارج نطاق تحليل نتائج العلم (حسين، ع: 2005، ص 27).

وتعزيزا لهذا الطرح رفض ريشنباخ الفلسفة التقليدية لحساب التفكير العلمي. فهـــو يذهب إلى أن هناك على الدوام نظرة علمية، ومن ثم يريد إثبات أنه قد انبثق عـــن هذا الأصل فلسفة علمية؛ وجدت في علوم عصرنا أداة لحل تلك المشكلات التي لم تكن في العهود الماضية إلا موضوعا للتخمين. ومن هنا يرى أن الفلسفة قد انـــتقلت من مرحلة التأمل إلى مرحلة العلم. وهو بذلك يريد من الفلسفة أن تصل إلى ما وصل إليه العلم من دقة وأحكام (حسين، ع: 2005، ص 19).

وفي هـــذا الرأي طبعا، استبعاداً للفلسفة ومحاولة لقصر النشاط الفلسفي على الـــبحث العلمي دون غيره؛ متناسيا أن الفلسفة هي السؤال الكبير والشوق العظيم للحقيقة. ومن هنا تختلف الفلسفة عن العلوم الجزئية. فالعلم مهما بلغ شأنه، ومهما قدم من إنجازات باهرة لن يؤد يوما إلى استبعاد الفلسفة. وإن كانت العلوم الجزئية يؤرقها السؤال عن الحقيقة أيضا، إلا أن الحقيقة التي يبحثها العلم حقيقة جزئية. أما الحقـــيقة الفلسفية هي الحقيقة الكلية. هذا فضلا عن أن مهمة العالم تنتهي بانتهاء المـــشكلة الـــتي يبحثها. وفي هذا تكمن عظمة العلم ومحدوديته في آن واحد. أما الفلـــسفة فإنهـــا تطرح أسئلة أكثر مما تحقق من إجابات، لأن الأسئلة فيها أهم من

الإجابـــات. بل إن كل إجابة تصبح بدورها سؤالا جديدا. فليست مهمة الفلسفة هـــي وضع الحلول، بقدر ما هي تفنيد للحلول الموضوعة. لأنها لا ترض أن تسلم بـــشيء بغير نقد. ولو تخلت الفلسفة عن النقد لتخلت عن روحها و لم يبق منها إلا الجـــسد. فما قيمة الفلسفة إذا تحولت إلى نظرية أو مذهب بلا نبض أو حياة. إن الـــنقد هو الذي يعيد الصلة بين الفكر والواقع وبين العقل والحياة. النقد في صورته الإيجابـــية هو بناء للواقع وتأسيس للعلم. والنقد في الفلسفة لا يعني مجرد الرفض، وإنمـــا هـــو تحليل تصورات العلوم وتحليل قدرات الإنسان في المعرفة؛ وعلى هذا الأســـاس يكون النقد هو المقدمة الضرورية لكل علم والتمهيد الضروري للمعرفة. إنه الجهد العقلي لعدم تقبل الأفكار تقبلا سلبيا. كما أنه البحث في أصول الظواهر وجـــذورها وارتـــباطها بحقائق الواقع من حولها، أي معرفتها معرفة حقة. وهو في الـــنهاية الـــتحدي الحقيقـــي الذي يتحتم على الفلسفة أن تقبله من أجل تسويغ وجودها في عالم اليوم، العالم الذي يزداد فيه التخصص وتتراكم الإنجازات العلمية. إن عودة الفلسفة لمزاولة دورها النقدي هي عودة إلى مهمتها الحقيقة وإبطال للزعم القائل: "إما أن تصبح الفلسفة علمية كسائر العلوم الجزئية وتضع نفسها في خدمة هـــذه العلوم أو تفقد مبررات وجودها" (حسين، ع: 2005، ص 30، 31). وفي هذا الصدد يتساءل زكي نجيب محمود: "... فماذا تصنع الفلسفة في عصر يسوده العلـــم علـــى هذا النحو سوى أن تخدم سيد العصر كما كان شأنها في كل عصر؟ مـــاذا تـــصنع سوى أن تخدم العلم في عصر العلم كما خدمت الأخلاق في عصر الأخـــلاق، الـــدين في عصر الدين؟" (ماهر، ع. م: 1997، ص 58). والقصد من التساؤل جعل الفلسفة تابعة للعلم. ومعنى ذلك، أن المثل الأعلى للفلسفة لا بد وأن يكـــون مـــثلا علميا محضا. لأن مجال البحث في الفلسفة لا ينبغي أن يتجاوز دائرة المشكلات التي لم يتحكم العلم بعد في دراستها بطريقة علمية محضة (ماهر، ع. م: 1997، ص 56، 57). وهذه الفلسفة هي التي أراد لها "رسل" أن تكون.

فـــإذا نظـــرنا إلى المسألة على هذا النحو نجد أن العصر الذي نعيش فيه يزخر بـــتقدم علمي وتكنولوجي هائل. وهذا التقدم يتطلب من الإنسان أن يكون على صلة جيدة بعلوم العصر، وإنجازاته ونجاحاته وإخفاقاته. والفيلسوف أو المفكر لا بد أن يكـــون قادرا على الفعل مؤثرا فيما حوله، لا منفعلا سلبيا، يقف مدهوشا أمام

ما يحدث في العالم من حوله، ولذا فإن كل من يشتغل بالفلسفة أو يتفلسف لا بد لـه أن يكون على معرفة بالمنهج العلمي، حتى يستطيع بطبيعة الحال أن يتحاور مع علماء عصره ويناقشهم في علومهم. وهذا أدق تصوير للجانب الإيجابي لدور الفيلسوف. فأي فيلسوف لم يدرب على المنهج العلمي ويخفق في متابعة الاطلاع العلمي باستمرار لا بد أن يكون عمله ناقصا لأنه في هذه الحالة لن يضيف ما هو جديد إلى عالم الخبرة والواقع، ولن يترك فكره بصمة إيجابية على مسيرة التواصل الحضاري (ماهر، ع. م: ص 139). وما نلاحظه اعتدالية الطرح الذي يرى الفيلسوف يتابع ويفهم الإنجازات العلمية للعصر دون أن ينغمس بصورة كلية فيها، ويسلم تسليما مطلقا بنتائجها، فيلغي مهمة الجدل النقدي المناطة به. فعلى الفيلسوف أن يكون معاصرا لتغيرات زمنه، لا جاهلا متغافلا عنها أو متأثرا سلبا بها.

فالمعرفة الفلسفية قائمة على النقد والتأمل كمنهج لها (Maurice, D. Gaston, M: 1969, p. 87). ومن العبث التفكير في موضعة الفلسفة لحساب العلم.

والمعنى الحاصل، ألا ننظر إلى فلسفة العلوم على أنها الفلسفة العلمية أو مرادفة لها أو أنها تدل عليها. إذ أن فلسفة العلوم متعددة الجوانب وهذا التعدد يكشف عن تنوع البناءات الفكرية داخل فلسفة العلوم مما يجعلها نسقا فكريا مفتوحا يقبل الإضافة والتعديل والحذف. وبقدر ما يأخذ من الفلسفة سمات النقد العقلي والتحليل بمستوياته يأخذ من العلم منهجه في الاقتراب من الواقع ودراسته. فتمتزج في هذا الإطار قوى الاستدلال في إطار عقلي مركب يقبل أن تكون الحقيقة التي تعبر عنها فلسفة العلوم ممكنة. ومن ثم توجد في مقابل ممكنات أخرى يتوقف صدورها على تطور العلم في مناهجه وأساليبه (ماهر، ع. م: 2002، ص 144، 145).

والحقيقة أن الفرق بين هذين المصطلحين يتوقف على طبيعة العلاقة التي تربط الفلسفة بالعلم، والهدف منها. فإذا كان الهدف هو توظيف نتائج العلم ونظرياته في بناء مذاهب فلسفية جديدة، أو الدفاع عن مواقف محددة، أو طرح فروض جديدة عن الإنسان وعلاقته بالكون، نكون أمام فلسفة العلم، وهي بهذا المعنى جزء من فلسفة الفيلسوف. وتختلف بحسب المذهب الذي يدين به، والاتجاه الذي ينتمي

إلـــيه. ومـــن ثم، نقـــول أن هناك من التعريفات لفلسفة العلم بقدر ما هنالك من مذاهب وتيارات فلسفية، فديكارت على سبيل المثال، حاول أن يستفيد مما تتصف بـــه القـــضايا الرياضية من ضرورة ويقين في تأكيد اتجاهه الحدسي في المعرفة. أما بالنـــسبة للفلـــسفة العلمـــية، وهي الدعوى التي ابتكرها ودافع عنها البعض من الفلاســـفة المعاصـــرين أمثال: برتراند رسل والتجريبيون المناطقة؛ فهي أن تعطي للفلـــسفة مـــا للعلم من خصائص. بمعنى أن تنتهج الفلسفة المنهج العلمي. وليس المقـــصود بالطـــبع أن يـــتحول الفيلسوف إلى عالم. فكل منهما له طريقته في بناء نظـــرياته. إنما المقصود أن يستفيد الفيلسوف من روح المنهج العلمي، وهو التحليل المنطقـــي. وبـــذلك تكون الفلسفة تحليلية وليست تأليفية. فالكشف عن الحقائق الجديـــدة، وبـــناء المعـــرفة عن الطبيعة من اختصاص العلم. أما الفلسفة فوظيفتها التحليلية للغة العلم ومفاهيمه، تؤهلها لمنصب الرقابة على مسار العلم، ولكن دون تدخل في مضمونه (بدوي، ع. م: 2007، ص 126، 127).

وبعـــد هذه الإطلالة على معاني فلسفة العلوم ومجالاتها في البحث، نحاول أن نرصد من خلال بعض الجوانب الفلسفية في الحياة الإنسانية على المستويين الفكري والمـــادي. فالفلسفة شكل من أشكال الوعي الاجتماعي - نشاط إنساني واعي - يمثل نسقا من المفاهيم العامة عن العالم ومكانة الإنسان فيه، والأساس النظري لرؤية العـــالم (إبراهيم، م. إ: 1999، ص 14). وللإلمام بمعنى شامل حول النص نعود إلى تـــاريخ الفلسفة حيث كانت كافة المعارف تنطوي تحت لوائها، فشكلت جزءا لا يتجـــزأ من البحث والاهتمام الفلسفي؛ وفي هذه العودة لا نروم التدليل من خلال انـــتماء العلـــوم آنذاك للفلسفة، بل نشير إلى ما هو أهم من ذلك، هو أن الوعي الإنـــساني مـــن خلال النظر الفلسفي؛ وعي شامل وملم بجميع الجوانب أنطلوجية كانت أو معرفية أو أكسيولوجية أو حتى ميتافيزيقية. والحال هذه، الدلالة واضحة علـــى أن النظـــر الفلسفي لا ينطوي على ما هو نظري فحسب بل يقع أيضا على المحـــسوس، مـــن خلال إدراك الواقع وتغيراته؛ من خلال ربط الواقع بالفكر؛ من خلال عيشه في الوجود المادي وتمثله للمادي بالعقل التجريدي، من خلال انعكاس صـــور الواقـــع المحسوس - الوجود المتعين في زمان مكان - تصورا ذهنيا وإدراكا فلـــسفيا. فأنـــا كموجود بشري ألفي علاقة بالواقع من خلال العلم، والنظر من

خـــلال الفلسفة أشبه بعلاقة الجسد بالروح حيث لا يمكننا إنكار الجانب الروحي فينا وإن كنا نجهل حقيقته لصالح الجسد المتعين الواقع تحت الحس التجريبـــي.

فالفلسفة تقوم – في الحقيقة – على الإيمان بأن ماهية الإنسان وثروته الحقيقية لا تكمـــن في إشباع الحاجات الضرورية ولا في أن يصبح "سيد الطبيعة ومالكها" ومـــسخرها في مـــصلحته ونفعه (إبراهيم، م. إ: 1999، ص 14). إذ أن هذا من اختـــصاص العلـــم، الذي يهدف إلى وصف الظواهر وكيفية حدوثها. حيث أنه دراســـة ذات موضوع محدد وطريقة ثابتة توصل إلى طائفة المبادئ والقوانين، كما ينصب على القضايا الكلية والحقائق العامة المستمدة من الوقائع الجزئية. وبناءا على هـــذا كانـــت تطبيقاته العملية ذات أهمية اجتماعية كبرى فهو من هذه الناحية قد جعـــل مـــن الممكن – بل من الضروري – إيجاد صور جديدة للمجتمع البشري. والعلـــم من حيث هو بحث نظري يتساوى مع غيره من المباحث الإنسانية الأخرى كالفلـــسفة والفن وغيرهما ولا يفوقهما (حسين، ع: 2004، ص 46، 46). ولعل اهـــتمام العلماء بالجوانب الفلسفية للعلم يقدم دليلا واضحا على مدى ما يمكن أن يـــستفيده العلـــم من الفلسفة. فلا شك أن كثيرا من التغيرات الأساسية في العلم كانـــت تتحقق دائما بالتعمق بحثا في الأسس الفلسفية للمشكلات التي اعترضت طريق العلماء (حسين، ع: 2004، ص 51).

وإذا كـــان التمايـــز بين الفلسفة والعلم شرطا لقيام علاقة بينهما، فإن ذلك التمايـــز هـــو جوهر هذه العلاقة؛ من حيث هي علاقة تكامل؛ سيان في المجال أو الوظيفة. أي التكامل بين الخاص والعام، أو التعين والشمول، أو التفاصل والمبادئ، أو الواقـــع والعقل. ويشهد على ذلك تاريخ الفكر الإنساني ويؤكد على ما بينهما من تعاون وتفاعل عميق حتى بالنسبة للفترات القصيرة التي سادتها القطيعة بينهما. ولعـــل ذلك التكامل هو الذي يفسر الشكل الديالكتيكي (الجدلي) للعلاقة بينهما (بـــدوي، ع: 2007، ص 37)؛ والتي تظهر جلية في مجموع مواضيع فلسفة العلم ســـواء علـــى المستوى المذكور آنفا أو على مستوى الخطابات النقدية الناجمة عن الخطابات العلمية.

ففلسفة العلم إذ تدرس مختلف جوانب العلم من حيث وظائفه وتطوره، ومن كـــونه نسقا من المعارف وميدانا من النشاط البشري، فإنها تعتبر مشكلات تطور

العلـــم مكانا محوريا بالنسبة إليها فضلا عن تنافي المعارف العلمية وتبدل النظرات العلمـــية وغيرها (إبراهيم، م. إ: 1999، ص 39). وفي التنافي والتبدل في النظرات العلمـــية تظهر خطابات علمية مغايرة للخطابات المبنية على النتائج السابقة – أو أحيانا الملغاة – والمعالجة تستدعي النظر الفلسفي في هذا المقام، حيث تنشط فلسفة العلم؛ من حيث أنها حركة نقدية تتناول بالفحص والتدقيق مبادئ وأسس أي نسق علمـــي ومن ثم علاقتها بالنظريات والنتائج الناجمة عنها. فضلا عن فحص وتحليل بعض المفاهيم التي يستند إليها العلماء في دعم استدلالاتهم.

وغني عن البيان، أن كل نظرية أو ثورة علمية تستوجب نظرة فلسفية جديدة إلى الكون من ناحية، وتحدد وظيفة الأسئلة التي يحق للعلماء أن يطرحوها حول الطبيعة من ناحـــية أخـــرى (حـــسين، ع: 2005، ص 39). فكل نظرية أو اكتشاف جديد يثير تـــساؤلات فلسفية حول العالم، الإنسان، المعرفة وحدودها؛ وهذا ما يسمح لنا بفهم أعمق للأبعاد الفلسفية للعلم السائد الذي ينجم عنه مجموعة من الخطابات العلمية ذات الـــصبغة الفلسفية من حيث المضامين سواء أكانت أنطولوجية أو ابستمولوجية أو حتى أكـــسيولوجية. فلا يخلو أن يكون مضمون هذه الخطابات ذا صلة بأحد هذه الجوانب الـــثلاث؛ والتي تعد من أهم مباحث الفلسفة. بالتالي يكون البحث الفلسفي في تحليله لهـــذا الخطـــاب أو ذاك راجع لطبيعة هذه النصوص التي استدعت النظرة الفلسفية؛ أو الأجدر بنا؛ القول أن تداعي هذه الخطابات عن الاكتشافات والاختراعات والنظريات العلمية رمى بها في أحضان النقد الفلسفي، لعجز العلم عن تدبر أمرها.

فواقع الأمر يظهر أن القضايا ذات الصلة بالعلم والفلسفة ليست مثارة بدافع فلـــسفي؛ فتـــصور الآراء الفلسفة على أنها تسعى وراء المسائل العلمية لتجد لها ما تـــشتغل عليه، أو ما تؤرقه بتدخلاتها في مجاله الحيوي بتصوراتها الميتافيزيقية التي لا تمثل غير حجر عثرة في مسار البحث العلمي حسب ادعاءاتهم.

وهـــذا ما يؤكده "آير" "إن وظيفتنا هي تحرير الفلسفة من الميتافيزيقا، مهما كان الثمن المدفوع باهضا"، والثمن سيكون باهضا بالفعل، سيان بالنسبة للعلم أو بالنـــسبة لفلـــسفة العلم. فالالتزام الحرفي بالمضمون التجريبـــي للمفاهيم العلمية بشكل مباشر أو غير مباشر يشكل خطورة كبيرة على الخيال العلمي. الأمر الذي قـــد يعرقل تقدم العلم على المدى البعيد (بدوي، ع: 2007، ص 132، 133). إلا

أن هـــذه النظـــرة الضيقة لفلسفة العلوم ما فتئت تتراجع لحساب التوسع في مجال فلسفة العلم، بحيث يشمل الجوانب السيكولوجية والاجتماعية والأخلاقية. وأخيرا الجانبين الكسمولوجي – ويعني علم الكون؛ دراسة القوانين العامة للعالم ولتكوينه الكلي، سواء من الوجهة الاختبارية أم من الوجهة الماورائية الغيبية – (أندريه، لا: 2008، ص 234) والميتافيزيقي للعلم.

إن العلـــم بوصفه نشاطا إنسانيا يمثل ظاهرة اجتماعية؛ ومن ثم؛ فالبحث في البنـــية الاجتماعية وأثرها على تحديد أهداف البحث العلمي. أي، ما الذي يريده المجـــتمع من العلم، وتحديد الأولويات من حيث اهتمام الناس. كل هذا يمثل جزءا من فلسفة العلم. كذلك أثر البنية الاجتماعية على تفضيل العلماء لتفسير أو نظرية علمـــية علـــى أخرى بفرض صحتهما معا. بمعنى أن قيم المجتمع ومفاهيمه هي التي تـــوجه تحـــدد بشكل غير مباشر ما يجب وما لا يجب أن يقبله العلماء من حقائق. كـــذلك أثـــر النظريات العلمية على المجتمع وآراء الناس. ويكفي أن نضرب مثلا بنظـــرية دارويـــن في الـــتطور وما سببته من ردود فعل واسعة النطاق على الفكر الاجتماعـــي والديني والسياسي وكذلك الأخلاقي، وهذا من اهتمام فلسفة العلم (بدوي، ع: 2007، ص 135).

أضـــف إلى هذا أن فلسفة العلم هي المختصة بالتقويم الأخلاقي للدور الذي يقوم به العالم. ومدى مسؤوليته عن الاستخدام السياسي أو الاستراتيجي للنظريات العلمية. مثال ذلك، من المسؤول عن مأساة هيروشيما ونكازاكي 1945 في اليابان. والـــتي راح ضحيتها أكثر من نصف مليون إنسان بين قتيل ومشوه، أهو أنشتاين صاحب المعادلة التي صنعت بمقتضاها القنبلة الذرية، أم روبرت أوبنهايمر الذي قام بتـــصميمها وصناعتها، أم الرئيس الأمريكي هاري ترومان الذي أمر بضرب هاتين المدينـــتين. من جهة أخرى؛ هل العمل الذي يقوم به كثير من العلماء اليوم لتطوير أسلحة الدمار الشامل، يساعد حقا على حفظ التوازن العلمي بين القوى الكبرى، بحـــيث يجبر الجميع على احترام السلام، أم أن هذه الأسلحة يمكن أن تعجل بفناء الجنس البشري (بدوي، ع: 2007، ص 136). إذ يجمع العلماء الذين يتحسسون هذه المسائل على شيء واحد؛ لا مستقبل للبشرية مع علموية Scientisme، بدون أخلاق وبدون ضوابط روحية وقيمية (مني، ف: 1995، ص 11).

في جميع الأحوال؛ جموح العلم في العصر الحالي إن لم يدمر حياة الإنسان بالأسلحة سيفعل بسبب تهديد البيئة بفعل الاحتباس الحراري الذي يهدد غرق مجموعة من الدول في الأعوام القادمة بسبب ارتفاع درجة حرارة الأرض الناجم عن تزايد التصنيع وتسرب الغازات، والاستهلاك غير المعقلن للمواد الأولية. وكما هو واضح، تعتبر هذه الأخيرة جملة من الخطابات السالبة الناتجة عن التقدم العلمي الهائل لهذا العصر. إن طبيعة الخطابات التي تتداعى بفعل النتائج العلمية ذات طابع فلسفي أكسيولوجي - في أغلب الأحيان - إذن، تحليلها يستدعي القراءة الفلسفية والنقد الفلسفي الذي يفسح المجال للسجال الفلسفي العلمي أن يولد.

أما فيما يتعلق بتفسير بعض العلماء لنشأة الكون ومصيره، واحتمال وجود كائنات ذكية عدا الإنسان، وربما متقدمة عنه. في مكان ما بالكون وإمكانية الاتصال بها. فقد لاقى هذا التعريف ترحيبا من بعض العلماء أمثال ماكس بلانك وهيزنبرغ وأينشتاين. فالعالم حينما يفرغ من البحث العلمي يشعر بحرية أكبر على التأمل. فيتخفف من قيود المنهج ويطلق لخياله العنان. وهو في ذلك، يكون مدفوعا بشعور عميق بأنه ما يزال قادرا على العطاء، إن لم يكن في العلم، فلا بأس أن يكون عطاءا في ميتافيزيقا العلم. وبهذا فإن هؤلاء العلماء يتفلسفون في العلم وهم يظنون في مسار العمل العلمي (بدوي، ع: 2007، ص 136).

وهكذا فبالإضافة إلى الجوانب المنطقية والابستيمولوجية لمفاهيم العلم ونظرياته، أضيف الجانب الأكسيولوجي الذي يربط العلم بمنظور شامل يحدد مكانته بين سائر الفاعليات الإنسانية (بدوي، ع: 2007، ص 137). ويمثل هذا الجانب القيمي الدور الجوهري للنقد الحاصل من انتشار بعض البحوث العلمية المؤثرة سلبا في الحياة الإنسانية مثلا في الجانب البيولوجي (الوراثة)، التلوث البيئي الحاصل جراء التطورات العلمية الراهنة؛ والذي يشير إلى دمار واقع.

فالاستفادة من العلم بطرق غير مشروعة، خطر حقيقي يهدد العقل البشري، ويهدد حضارتنا الراهنة (بدوي، ع: 2007، ص 145).

ونخلص إلى أن فلسفة العلم مطلب ثقافي وحضاري ملح، ويمثل جزءا من الثقافة العلمية للإنسان. ومن ثم فهو لا يقتصر فيما يقول ستيفن تولمن؛ على المحترفين، بل ويشغل بال البسطاء العاديين. فالسؤال عن معنى الكشف العلمي، أو

المعيار الذي يفاضل العلماء بمقتضاه بين أكثر من نظرية علمية مقبولة. أو السؤال، ما هو وضع الكائنات الجديدة التي يحدثنا عنها العلماء مثل الجينات والإلكترونات والميزونات وغيرها. أهي كائنات موجودة بالفعل، أم هي مجرد أدوات للتفسير العلمي؟ إن هذه الأسئلة لم تعد ترفا فلسفيا، وإنما تهم الإنسان الذي يريد أن يشارك في الفهم العلمي، حتى وإن لم يكن عالما. فإذا تركت هذه الأسئلة بدون إجابات مقنعة فقد تفضي إلى تفاعل خاطئ بين العلم المجتمع (بدوي، ع: 2007، ص 133-134).

ومع السؤال المطروح فيما إذا كان هناك اتصال أم انفصال؟ نرى أن الاتصال قائم على مستوى الخطاب الذي يتجاذب على مسرحه محاور الجدل الفلسفي العلمي. وما نقصده من المعنى الأخير، أن العلم يطرح مجموعة من النقاط ذات الطابع الفلسفي سواء في المرحلة التأسيسية الأولية في الشكل النظري؛ أو في المرحلة البعدية المتأتية بعد النتائج، والتي تثير الجدل خاصة في مشكلة القيم بعد الممارسة التطبيقية لهذه النتائج.

فمثلا يمكننا اعتبار دور العلماء في الحروب يفوق في أهميته دور الجيوش المحاربة، خاصة فيما يتعلق بأسلحة الدمار الشامل التي أصبحت شيئا مألوفا، تحسب قدرته التدميرية بحسابات رياضية باردة لا تأخذ فيها آلام الإنسانية بعين الاعتبار. أي أن تطور العلم نحو التخصص المتزايد يسير في اتجاه مضاد لذلك الوعي الاجتماعي والسياسي الذي أصبح العالم مطالبا به، حتى لا يقع فريسة لسوء الاستغلال (فؤاد، ز: 1985، ص 274، 280). وبذلك نلج مجال القيم والغايات الإنسانية، وهو مجال يهم البشر جميعا لا العلماء وحدهم (فؤاد، ز: 1985، ص 285). ومثل هذا الواقع الحاصل لا ينكر أحد أن للفلسفة دور في نقد الخطاب العلمي وإنتاج خطاب مؤسس على هذا النقد؛ وهو الخطاب الفلسفي المحض.

ومع هذا، نشير إلى أنه ليس علينا أن نصور المشهد على شكل صراع البقاء فيه للأقوى، وكأننا في هذا نحنوا إلى سياسة الغاب القديمة الحديثة في الوجود الإنساني على جميع الأصعدة التي يمكن أن تتبادر إلى الذهن. فالفلسفة إذ تلتقي مع العلم في جانبه النظري، أو من خلال تداعيات نتائج المعرفة التطبيقية، هي لا تترصده بل الضرورة تقتضي ذلك. والضرورة تكمن في الطبيعة الفلسفية للخطابات المتداعية عن

النتائج العلمية. وبناءا على هذا ليس علينا أن نكيف الفلسفة مع/على العلم؛ إنما علينا التسليم بطبيعة هذه الخطابات ذات الخصيصة الفلسفية.

وفي هذا الجزء من الطرح أحيل الانتباه من طبيعة العلاقة إلى طبيعة الخطاب. ولا نـــروم من خلال هذا قصر النشاط الفلسفي على المواضيع العلمية، بل نريد توضيح الالتقاء الذي يتجلى من خلال نقد الخطاب فلسفي الطابع علمي المنشأ.

## قائمة المراجع:


1. إبراهيم مصطفى إبراهيم، 1999: في فلسفة العلوم، ط1، القاهرة، دار الوفاء.
2. بـــدوي عبد الفتاح محمد، 2007: فلسفة العلوم، العلم ومستقبل الإنسان إلى أين؟ د. (ط)، القاهرة، دار قباء الحديثة.
3. حسين علي، 2005: فلسفة العلم عند هانـــز ريشنباخ، د. ط، القاهرة، الدار المصرية السعودية.
4. حسين علي، 2005: فلسفة العلم المعاصر ومفهوم الاحتمال، د. ط، القاهرة، الدار المصرية السعودية.
5. حسين علي، 2004: ما هي الفلسفة؟ د. ط، القاهرة، دار قباء للطباعة.
6. ماهر عبد القادر محمد علي، 2007: الفلسفة العلمية رؤية نقدية، ط1، بيروت، دار النهضة العربية.
7. ماهر عبد القادر محمد علي، 2002: فلسفة العلوم، د. ط، القاهرة، دار المعرفة الجامعية.
8. مـــنى فـــياض، 1995: العلـــم في نقد العلم، دراسات في فلسفة العلوم، ط1، بيروت، دار المنتخب العربـــي.
9. فؤاد زكريا، 1985: التفكير العلمي، د. ط، الكويت، ذات السلاسل.
10. Maurice Debesse, Gaston Mialaret, 1969: Traité des sciences pédagogiques, presses univer de France, 1er éd. , p. 87.


## الموسوعات:


1. أندريه لالاند، 2008: موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، د. ط، تر: خليل أحمد خليل، بيروت، عويدات.

# "المنهج الشامل" والإنهاء الفينومينولوجي لجدل الفلسفة والعلم

عبد القادر بودومة
قسم الفلسفة - جامعة أبو بكر بلقايد
تلمسان – الجزائر

**الملخص:**

لم يحـــدث الإغريق تفريقا بين الفلسفة والعلم، بل كانوا ينظرون إليهما على أنهمـــا الشيء عينه، فكان الحلم الأفلاطوني في إقامة العلم الكلي، أو المنطق المحض، لكن وبعد إنشاء نظريات المعرفة ظهرت التوترات داخل الأنساق الفلسفية، فصار العلـــم علمـــا، والفلـــسفة فلـــسفة، ألا يأتي بعد هذا الصراع المشروع الهوسرلي كمحاولة لمعاودة تأسيس حلم الأولين من الفلاسفة باحثا عن الأصل الضامن لقيام العلـــم الكلي، فأنجز حفرية على مستوى طبقات الميتافيزيقا التقليدية وكان غرضه الأولي في ذلـــك التأســـيس لعلـــم البدايات الأولى الذي تتبع من عمقه كل النظم الفلسفية وشتى الميادين العلوم فكان أن أقام الفينومينولوجيا باعتبارها علما صارما الذي عجل بإنهاء الجدل الميتافيزيقي بين الفلسفة والعلم.

هل بإمكاننا التأكيد على قدرة الفينومينولوجيا عموما على تحقيق الأوليين في أن تتمكن من جعل الفلسفة فلسفة شاملة؟.

ما الفينومينولوجيا؟ يبدو غريبا أن نعاود طرح مثل هذا السؤال الذي لا يزال يجـــد مكانا له إلى اللحظة الراهنة، على الرغم من طرحه منذ ما يزيد عن مائة سنة مـــن طرف مؤسس الفنومينولوجيا إيدموند هوسرل Edmond Husserl (1856-1939)، والموافـــق مـــع صدور العمل الفاتحة: الأبحاث المنطقية Les recherches logiques، فالحقيقة التي ستبقى قائمة لحظة طرح هذا السؤال تكمن في أنه لم يتم

إيجــاد إجابــة محددة أو نهائية ولربما لن يتم أبدا تحقيق ذلك مثلما أشار إلى ذلك موريس مرلوبونتي (M) Merleau-Ponty. (مرلوبونتبــي م: فينومينولوجيا الإدراك 1945، ص 10) فالتعــريف أو التحديد للفينومينولوجيا يتطلب باستمرار حسب مؤسسها العودة إلى حيث البدايات الأولى لظهورها، حيث نجد هوسرل وقد تكفل لوحده عناء إرسال القواعد أو لنقل المبادئ الأساسية والحقة لعلم كلي جديد أكثر انفـــتاحا على الوجود الإنساني، و لم يقترح البتة تعريفا نهائيا للفينومينولوجيا، فعلى امـــتداد تجربته الفلسفية كان يعتقد بأن الفلسفة فضاءا معرفيا مفتوحا لا يخضع لا لمـــذهب ولا لنـــــزعة ميتافيزيقية ضيقة، وعندما تبدو التعريفات المقدمة من قبل الفينومينولوجـــيين متعارضة باختلاف مراحل تطور حركة الفينومينولوجيا، فإنه في حقيقة الأمر متناسقة ومتكاملة، فهوسرل كثيرا ما أكد أن الفينومينولوجيا هي علم البدايات الصحيحة ويحتاج هذا العلم إلى نقطة انطلاق هي الأخرى تكون صارمة يقينـــية وجديدة كل الجدة، وأن البرهان على إمكانية قيام مثل هكذا علم وتحقيقه عمليا ليس شيئا آخر غير إيجاد نقطة بداية ضرورية وغير قابلة للشك. (هوسرل، ا: تأملات ديكارتية، 1992، ص 290).

هوســـرل مـــن هذا المنطلق لم يدع إلى إقامة بدائل فلسفية كأن يقوم مثلا بـــتعويض فلسفة أخرى أو علم في مكان علم آخر، وبما أن طموحه اعتمد على الحفـــر والنـــبش تحـــت ركام طبقات الميتافيزيقا والتمكن من أصل ثابت يكون الـــضامن الوحـــيد لقـــيام العلم الشامل. إن الهدف من البحث عن الأصل هو التأسيس لعلم البدايات، والفلسفة الأولى تنبع من ثنياها كل النظم الفلسفية وشتى ميادين العلوم.

إن الفنومينولوجـــيا باعتـــبارها علـــم البدء الجديد أي معاودة فكرة أصل الفلـــسفة، مـــثلما حاولـــت الأفلاطونية تأكيد ذلك، تأخذ دلالة العلم الشامل Mathesis Universalise أو العلم الصارم بتعبير هوسرل، وهذا ما حاول تناوله في دروســـه لموسم 1923-1924 إذ حملت فهما نسقيا وجذريا لتأويل المشروع الفلـــسفي الأساســـي للفينومينولوجيا، ولربما ستكون هذه الدروس بمثابة العمل الذي سيحدث وثبا UN élan نحو إقامة الفلسفة الأولى، أن يقول هوسرل "على يقين أن الفلسفة وعبر وسيط الثقافة الإنسانية بحاجة إلى أفكاري وإلى المناهج التي

تمكنت من اكتشافها، ولقد تيقنت بأنه الطريق الوحيد الذي بإمكانه السير بنا إلى حضارة مؤمنة ومحمية من كل سيكولوجيا وصفية ومسلحة ضد السموم المدمرة، طبعا إن هذا الأمر لا يمثل إلا بدءا متواضعا لكنه سيكون على الرغم من ذلك بدءا" (هوسرل، ا: الفلسفة الأولى، المجلد الثاني، 1990، انظر المدخل). وعليه ستكون الفينومينولوجيا بمثابة فلسفة الأصول المعتمدة وبصورة شبيهة كلية على أحد أهم مبادئها الذي مارسها نحو الفتح المبين المتمثل في الحدس العطائي المحض l'intuition donatrice pure باعتباره مبدأ المبادئ والقائل بضرورة الالتفات أو العودة إلى الشيء عينه Retour aux mêmes choses، المبدأ الذي سيرجع إليه كل فينومينولوجي قصد التمكن من إقامة وتدشين فينومينولوجيته الخاصة به والمميزة لفكره، ولما كانت الفينومينولوجيا في أعين هوسرل المغروسة داخل كل مشروع فينومينولوجي هي الفلسفة الأولى والفلسفة الشاملة التي تحن بشوق دائم إلى معاودة تأسيس البدء الذي حاول بدوره إقامة العلم الكلي، وستعرف الفينومينولوجيا من خلال هذه المعاودة حركة نحو إنجاز ما يسمى لدى الفينومينولوجيين بتجربة الأقاصي L'expériences des extrêmes "بإمكاننا أن نقرأ الفكر الفينومينولوجي من جهة أنه فكر معا صر لنا أو معاصر لنفسه بوصفه شهادة فلسفية كبرى على هذا الوضع النموذجي للعقل الفلسفي من حيث أنه يتردد بين الأطراف، يقترب من التقوم، ليس من فكر عظيم ألا وهو تجربة الفينومينولوجيا الأقصى" (إنقزو، ف: هوسرل ومعاصروه، 2007، ص 13).

على الثقافة البشرية أن تكون مضاءة ومتقادة وفق وجهات نظر علمية إلى الإيمان بالفلسفة، بعلم المستقبل هذا الإيمان الذي كان مزدهرا في الزمن الإغريقي** صار اليوم بائسا، إذ توقفت الفلسفة على تمثيل نفسها باعتبارها الإيمان الحق، وأصبحت تمتلك معرفة وإنتاجات فلسفية لا يربطها فيما بينها أي رابط أو صلة حميمة. إن أي شخص يريد أن يصير فيلسوفا يقول هوسرل في تأملاته الديكارتية: "يجب أن ينعطف ولو مرة واحدة في حياته على ذاته، ويداخل ذاته يحاول قلب كل المعارف المقبولة، وأن يحاول معاودة بناءها والفلسفة بهذا الشكل تغدو مسألة شخصية لا غير أي معرفته التي تسير به نحو ما هو كوني" (هوسرل، ا: تأملات ديكارتية، الترجمة العربية نازلي ا. ح، 1970، ص 28).

كـثيرا مـا نردد عبارة "الفلسفة أم العلوم" لكن دون أن يحصل تأمل عميق حـول حقـيقة هذه العبارة من طرفنا، فالأم هنا ليست أبدا أما بيولوجية ولا أما سيكولوجية ولا حتى أما اجتماعية، وإنما هي أم بالمعنى الفلسفي المحض، الأم النظرية الـتي بإمكانها شـق طرق للمعرفة تسير من خلالها إلى حيث الضياء والإشراقة المأمولة. إذ كيف بإمكاني أن آخذ منهجا بمنهج لحظة السير نحو المعرفة المحضة؟ إن أي شق لطريق نحو الفينومينولوجيا هو تجربة فلسفية.

قـد يتسرع من يحاول النظر إليها على أنها مجرد فلسفة تأملية - نظرية ذلك لأنه من الممكن في اعتقادي ممارستها باعتبارها تجربة، إذ فيها يحصل الالتقاء بين ما هو تجريبـي من جهة، وما هو ميتافيزيقي من جهة أخرى: "فهي تجريبية لأن فيها نجـد وضعا للأحكام المسبقة والبداهات أمام امتحان نقد الوقائع والأفعال، أحكام ترى فيها الفينومينولوجيا بأنها تحمل انغلاقها في بعدها الدوغمائي وهي ميتافيزيقية بما أنها تجربة جذرية" (دوبراز، ن: المنعطف العملي للفينومينولوجيا المجلة الفلسفية، ع2، 2004، ص 54).

إن سـؤال المـنهج يعكـس مثل هذه الحقيقة الأنطو-إيتيقية، فهو سؤال أنطولوجـي لكـونه محمـول بتردده، وببعده عن الإقرار بوجود نهاية مكتملة للمـنهج، لـذا نجد أن هوسرل كان دائما منفتحا على المنهج من موقع التعدد لتيقنه بتعذر إيجاد منهجا واحدا داخل الفينومينولوجيا لحظة التوجه إلى الظواهر، بالإضـافة إلى ذلـك أن طبيعة الفينومينولوجيا الباحثة عن الأرض الموعودة لا يمكنها أبدا الرضا بمنهج محدد الملامح ولأنها كذلك فانه بإمكاننا التأكد بما يلي: أن الفينومينولوجـيا ستعرف نهايتها المرتبطة بدوغمائيتها لحظة اعتقادها بأن ما تصل إليه من خلال ما تتبناه من منهج قد يمثل الحقيقة النهائية، وقد طرح سؤال المـنهج نفـسه كـبديل عـن الميتافيزيقا التقليدية التي رأت من المتعذر بلوغ الترسـندنتالي في كليـته، لأنه ثمة ما هو قبلي لا يمكن البتة أن تخضعه للبحث المنهجي.

إن المنهج هو سؤال ايتيقي لكونه يعيد من جديد تحديد الفنومينولوجيا، فبعد أن كانـت تلتفت إلى ما يمت بصلة إلى ما هو حدثي Facticité وإلى ما يمت بصلة إلى الـذات والاستقبال والترحيب بالآخر، إن إمكان تطبيق الفينومينولوجيا الذي

شـــهدته لحظة ميلادها بعد التقاءها بالعلوم مكنها من التفكير في وضع برنامجي - منهجي - تجريبـــي مشدود إلى ما هو وضعي.

ومـــن هـــذا المـــنطلق فإنـــه مـــن المتعذر علينا إحداث مقاربة بين المنهج الفينومينولوجي والمنهج الوضعاني* القائم على الفحص والتمحيص والخاص بالعلوم الطبيعـــية، ولا بمنهج البرهنة والاستنتاج الخاص بالرياضيات ذلك لأنه بالنسبة إلى هوســـرل لا يتعلق الأمر أبدا بجعل الفلسفة علمية، جاعلين من العلوم الطبيعية وما تحققه من فتوحات نموذجا لأجل ذلك (أي بالمعنى الذي يطرحه المشروع الكانطي من موقع الثورة الكوبرنيكية). وإنما يتعلق الأمر بالأحرى بفهم أن الفلسفة تؤسس مـــن خلالها فكرة العلم وبأنها العلم بامتياز، لهذا فهي تفرض منهجا جديدا والذي بواســـطته تمـــنح لنفسها ميدانا خاصا بها، ولا ننتظر من أية معرفة أخرى أو مجال علمي آخر بأن يمنح لها ذلك.

ويتمـــثل هـــذا المـــنهج الذي أحدث منعطفا جذريا داخل الفكر الإنساني وبـــالأخص داخل أوروبا في منهج الإرجاع Réduction والمنهج التكويني عموما والذي نجده داخل أعمال هوسرل.

موضـــوع الفينومينولوجـــيا لن يكون أبدا "الظواهر" أي لن تكون الأشياء المـــتماثلة أمـــام نظرنا، وإنما يكمن في ظاهريتها Phénoménalité أي الكيفية التي تظهـــر إلينا من خلالها، فموضوع الفينومينولوجيا يؤسس تماثليا منهجيا ويجب فهم أصـــلانيتها مـــثلما يـــشير إلى ذلك: ميشال هنري Michel Henry "انطلاقا من موضـــوعها المعـــين لهـــا في حين نجد العلوم تدرس الظواهر المخصوصة: الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا والعلوم الاقتصادية" (ميشال، هـــ: حول الفينومينولوجيا المجلد الأول، 2003، ص 93). إن الفينومينولوجـــيا تـــسأل حول ما يمكن أو ما يسمح للظاهرة أن تكون كذلك أي ظاهرة حول ظاهريتها المحضة، فإذا حاولنا تتبع حركة تـــاريخ الفينومينولوجـــيا منذ بدايتها الأولى (بداية القرن العشرين) أي منذ العمل الفاتحـــة لهوسرل "البحوث المنطقية، 1900-1901" الذي كان بمثابة الفتح الجليل للفينومينولوجـــيا، فإنـــنا نـــدرك من خلال هذه المتابعة أن السؤال المركزي الذي راهـــنت علـــيه الفنومينولوجـــيا يكمـــن تحديدا في البحث عن حقيقة ما يتجلى Apparaître وما لا يتجلى Innaparaître.

إن الظاهـــراتية مدركة لدى هوسرل تقليديا انطلاقا من مفهوم الوعي، لكن الوعـــي قـــصدي من حيث الماهية، ذلك لأنه ليس شيئا آخر غير الحركة التي من خلالهـــا يقـــذف الوعـــي نفسه خارجا بحيث إن الظاهراتية تنبثق في هذا الحضور خارجـــا وبفـــضله تظهر داخل القادم من الخارج لتجعله مرئيا إن إمكانية الرؤية تـــتواجد حيث المسافة المنجزة بين ما هو موضوع أمامنا للرؤية، وبين ما هو مرئي من خلاله أي أن الموضوع يرى ويُرى، يُلاحِظ ويُلاحَظ ذاته بذاته، ولربما سيكون لهيدغر Heidegger الفضل كله في كونه منح مكانة عالية لتجلي العالم الذي سار به إلى درجات كبرى من الإقامة والصياغة، فمنذ الفقرة السابعة من عمله: الكون والـــزمان Sein und zeit صارت الظاهرة مدركة بكيفية إغريقية Phainomenon انطلاق من الجذر pha/phos الدال على النور Lumière فالظهور صار يعني المجيء والقدوم والحضور إلى النور والوضوح. إن الظاهرة إذا مدعوة إلى الحضور والتجلي استجابة لنداء الوضوح والتجلي، فالشيء لامرئي، وإنما يصير مرئيا. فأصالة الفهم الهيدغري لسؤال الوجود ينبع من معاودته بتقويض القول الإغريقي وهذا من خلال وقوفه عند مصطلح الفينومين Phénomène واللوغوس Logos فهيدغر يعترف بأن الأنطولوجـــية الحديثة ومن خلال بروز الفينومينولوجيا منحت لها قاعدة الأشكال الأمينة، إلا أنه وفي الوقت ذاته نجده قد سارع إلى إبانة وإسقاط الضوء على بعض النقائض الأساسية التي ما تزال تؤرق مفهوم الانطولوجيا.

علیـــنا يقول هيدغر أن نحرر الظاهرة من ميتافيزيقا الشيء في ذاته، وأن نعود إلى الوجود موضوعا أساسيا - بعد أن كان الشيء في ذاته فرضا ميتافيزيقيا فرض على الظواهر ضرب من الاختفاء. ولقد كان هوسرل من أبرز مؤيدي هذا التصور الكانطـــي في الأصـــل، إذ اهتدى إلى موقف ميتافيزيقي لازم الفلسفة الغربية منذ ديكـــارت وكـــانط، وفيختة (هيدغر، م: ما الميتافزيقا؟ الأسئلة 2، 1976). فلما انفتح هيدغر على مفهوم الظاهرة في عمله: "الكون والزمان" لم يكن غرضه عرض الفينومينولوجـــيا بوصـــفها منهجـــية Méthodologie أو أن تقدم تفسيرا صوريا للظاهـــرة، بل اقتصرت مهمته لحظتها على خلاف ذلك تماما، إذ ارتبطت بتقديم مفهوم الفينومينولوجيا الظاهرة في مضمونها الواقعي (الحدثي) ومنه يكون قد تمكن مـــن الانفـــلات مـــن المفهوم الصوري والساذج للظاهرة، هذا ما يفسره فرانسوا

كورتين Courtine بمثابة التحديد العيني Concret لقضية الفينومينولوجيا (كورتين، ف: مسألة الفينومينولوجيا ضمن كتاب هيدغر والفينومينولوجيا، 1990، ص 174).

غايـــة الفلسفة مرهون في اعتقادي بمدى قدرتنا على صياغة أو بلورة منهجا قـــادرا على تحقيق ذلك، إن هوسرل يتساءل في الغالب عن الكيفية التي تمكن من خلالها إيجاد وامتلاك هذا المنهج، بحيث لا يريده هوسرل أن يكون طريقا أفلاطونيا ماهويا فقط ولا طريقا ترسندنتاليا ديكارتيا وحسب، ولا حتى طريقا كانطيا نقديا للعقـــل، وإنما ينجز هوسرل تأملات حاول من خلالها رسم نموذج بنوع من التأمل الضروري لفلسفته والتي تبدأ عملها قصد الإعلان عن ميلاد العلم الجديد وعن بدء متجدد هو الآخر للفلسفة، فوحدها التأملات بإمكانها أن تعيننا على إنشاء الفلسفة الجديـــدة، وهوســـرل من هذا الموقع لم يتوان عن القول بأن ديكارت مثلا كان الفيلسوف الذي مكنه من فتح نموذج الفلسفة الجديدة ومعه عرفت حركة الفلسفة مسارا ثوريا بنحو منحنى التغيير الجذري لنمط الفكر والتفكير، وتبرز هذه الجذرية في قـــدرتها على الانتقال من الموضوعية الساذجة المتورطة بداخل العلوم الوضعانية إلى الذاتية الترسندنتالية.

تكمن أزمة الفلسفة حسب هوسرل في افتقارها إلى روح مشتركة، "فالفلسفة نظـــرية لا تجعـــل الباحث وحده حرا بل كذلك كل من له تكوين فلسفي، فعن الاســـتقلالية النظـــرية تتـــرتب الاستقلالية العملية وبالنسبة للأفلاطونية لا يكفي الإنـــسان أن يعـــيد تشكيل ذاته أخلاقيا فقط بل يجب أن يعيد تشكيل كل المحيط البشري والوجود السياسي والاجتماعي للبشرية انطلاقا من العقل الحر" (هوسرل، ا: الأزمـــة ترجمة مصدق (ا)، 2008، ص 43) لنكشف بعد ذلك ومع هوسرل أن النموذجـــية المزعومة لعلم الطبيعة الرياضية أثرت سلبا على الفلسفة ذاتها بمختلف اتجاهاتهـــا، وأدت إلى وقـــوعها في مفـــارق وألغاز لا يمكن الخروج منها إلا بتبني الفنومينولوجيا الترسندنتالية التي يتجه نحوها كل التطور الفلسفي التاريخي ابتداء من التدشين أومن الفتح اليوناني.

لقـــد أقامـــت الفلسفة اليونانية يقول هوسرل في عمله "الأزمة" كيانها على الكلمـــة اللغز "اللوغوس" هذا الأخير الذي يشمل على الأسئلة المطروحة من قبل فلاسفة الإغريق قبل أو بعد سقراط، لهذا كانت الفلسفة مرتبطة وحدتها في الوحدة

الوثـــيقة لكل الوجود وكانت تتضمن نظاما معقولا للوجود، ومن هذا المنطلق نجد الميتافيـــزيقا قـــد احـــتلت المكانة الرئيسية والأساسية باعتبارها علم الأسئلة العليا والأخـــيرة، بحيث صارت تمثل روح العلوم كلها، وهذا ما جعلنا نؤكد بدورنا أن الإغريقـــي لم يحـــدث يوما تفريقا بين العلم والفلسفة، بل كان ينظر إليهما بأنهما الـــشيء عينه. فالفلسفة نفسها حين كان يحدث على مستواها نوع من التجديد، كانـــت تـــضطر إلى أن تـــضع الميتافيزيقا المحرك الأول، جاعلة منها المنهج الكلي الحقيقـــي الذي يجب أن تبنى عليه الفلسفة النسقية التي تلامس أوج تقدمها وذروة أفقهـــا داخل الميتافيزيقا باعتبارها في نظر هوسرل الفلسفة الدائمة Philosophia perenis. (هوسرل، ا: المرجع نفسه، ص 48).

لقـــد ارتبط بدء الفلسفة الأولى ببدء "المنهج" لهذا حاولنا الوقوف عند أهمية هـــذا الأخير من خلال إجلاء ما يتعلق بفكرة الأصل، وأنه يستحيل الحديث عن أصالة الفينومينولوجيا الهوسرلية، إذا لم يتم التجديد من مفهوم المنهج، ولقد حدث هـــذا الـــتحديد في اعتقادي انطلاقا من فكره معاودة – الأصل Re-fondement باعتـــباره ســـؤالا يقـــيم في الأساس الفلسفة الأولى، فبدء التأسيس لم يتحقق له المواصلة، إذ سرعان ما حصل الانحلال، وهذا ما يعتقد به هوسرل، لهذا سيغدو في الواقـــع ســـؤال المثل الحق للفلسفة الشاملة ولمنهجها الحق دافعا داخليا يحرك كل الفلسفات عبر تاريخها، وأمر تأسيس منهج فينومينولوجي قادر على أن يعيد الحلم الأفلاطوني والديكارتي والكانطي في إقامة الفلسفة باعتبارها علما صارما هو بمثابة: "تأســـيس للبشرية الأوروبية الحديثة، وبالضبط كبشرية تريد بالمقارنة مع البشرية كمـــا كانت إلى ذلك الوقت، مع البشرية الوسيطة والقديمة، أن تتجدد جزئيا من خلال فلسفتها الجديدة ومن خلالها فقط" (هوسرل، ا: المرجع السابق، ص 53).

إن هوســـرل ومن خلال محاولته إذا معاودة فلسفة الإغريق عبر سؤال المنهج كـــان يريد وراء ذلك في اعتقادي إقامة مدخلا جديدا للفلسفة، فإدراكه التقلبات السلبية التي طالت مفهومي العلم والفلسفة وما نجم عنها من أزمة اضطره إلى تغيير جوهري للمعنى الكلي للفلسفة الذي كان ساري المفعول تلقائيا عبر كل اللحظات التاريخـــية، لهذا سيحاول أن يظهر الإمكانية الإجرائية للفلسفة الجديدة عن طريق الفعل لكن دون التنكر لفلسفات الماضي أو القول بضرورة محوها، وإنما يجب يقول

هوسرل الإقرار بأنها كانت دون وعد منها متجهة داخليا نحو هذا المعنى الجديد للفلسفة.

فالاشتغال على المنهج الفنومينولوجي يحمل بالنسبة إلى كل فنومينولوجي نفعين مهمين: الأول يتمثل في كونه يؤسس نوع من خطاب المنهج، والثاني فإنه يعكس المجهود الحقيقي للتبرير وللنقد الذاتي للفلسفة الفينومينولوجية نفسها، ففي عمله المعنون بـ: "مدخل إلى أفكاري الأساسية" حاول هوسرل الاشتغال على تعدد الطرق التي رأى في كل واحدة منها إمكانا، تقدم لنا الحافز الذي من خلاله نتمكن من تخطي الموقف الطبيعي للحياة، العلم والعالم، وجعل التحول الترسندنتالي أمرا ضروريا.

إن سؤال المنهج إذا هو المنطق الحقيقي المنجز لطموح معاودة الربط الأصيل للعلم وللفلسفة، لأنه سؤال يطرح وبصورة متجددة داخل كل الفينومينولوجيات، ولن تكون جذريته نوعا من التورط في مأزق انسداد الأفق بل منفذا نحو الجعل منه كما يشير إلى ذلك ريكور Ricoeur "مصدرا مغذيا ومنعشا، والذي يبقى على استمرارية الفنومينولوجيا إلى ما لا نهاية" (بيعو، ب: فالفينومولوجيا كما يؤكد على ذلك مؤسسها (هوسرل) لم تكف مذهبا فلسفيا ولا تيارا علميا، بل هي رؤية يختلط ويمتزج فيها المنهج بالموقف في رؤيتها إلى العالم بصورة أخص، وهي رؤية جديدة كل الجدة لهذا كانت على الدوام تتواجد حيث العتبة Seuil.

إن الفنوميونولوجيا هي قبل كل شيء منهجا وموقفا للفكر، موقف تدمير الرؤية الموروثة عن الأفلاطونية حول المنهج والتي تم توريثها إلى الديكارتية، إلا أن فينومينولوجيا هوسرل تعلن عن نفسها باعتبارها فلسفة بدون مطلق، لهذا يطلق عليها اسم الفينومينولوجيا المحايدة لأن هوسرل رفض التورط داخل أرثوذكسية، وهو بهذا الموقف يسير في اعتقادي بالنعل مع المشروع النيتشوي. إذ كليهما رفضا بأن تكون فلسفتهما وثنا فكريا تفرض على ورثتها نمطا معينا من التفكير، عبر التزامهم بمنهج معطى وجاهز سلفا، لهذا نجد هوسرل يرتبط بفكر الأساس باعتباره اللحظة التي لم يحصل لها الإنجاز بعد، أي أنها بقيت فكرة مؤجلة ومرجئة التحقيق.

إن سؤال الأساس يقيم حركة تحذير متقدم لسؤال الأصل نفسه، ولقد حاول هوسرل البحث عنه في بداية الأمر داخل الأعمال المرتبطة بالرياضيات والمنطق

حينما كان يتابع دراسته عند أسماء رياضية ومنطقية بارزة والتي كان لها الأثر البالغ في توجـــيهاته الفكرية إذ نجد مثلا أن العالم الرياضي فيشترايس Weistrass الذي كـــان له الإسهام الوجيه في إقامة النظرية الحديثة للدوال، وبالإضافة إلى ذلك طور نظـــرية الحـــساب اللانهائـــي، وكـــان أول من اقترح إمكانية الجمع بين التحليل Analyse والحـــساب Calcul والكشف على أن التحليل هو العلم المؤسس فقط علـــى مفهـــوم العـــدد، لكن من الضروري إنجاز تحليل خاص بمفهوم العدد نفسه (داستور، ف: هوسرل من الرياضيات إلى التاريخ، 2007، ص 25).

ثم انفـــتح هوســـرل بعد ذلك على أعمال أستاذه وصديقه فرانـــز برانتانو Brentano منجـــزا بذلك أعمالا حول: "مفهوم العدد والتحليلات السيكولوجية" وفي مـــدخل هـــذا العمـــل نجـــد هوسرل يذكر أهمية الرياضيات على الفلسفة، فالرياضيات حسب هوسرل "تدخل في اتصال مع الفلسفة قصد التمكن من إيضاح مفاهـــيمها الخاصة" (هوسرل، ا: فلسفة الحساب، 1992، ص 164) ومع برنتانو سيكتـــشف الطـــريق المـــؤدي إلى الفينومينولوجيا الترسندنتالية إذا أمده بالمفاهيم الأساســـية قـــصد الـــتمكن مـــن بلـــوغ ذلـــك وعلى رأسها مفهوم القصدية Intentionnalité ومفهـــوم الحـــدس المحض Intuition pure، ويبقى ولمدة طويلة مـــشدودا إلى أعمال بيرنتانو طاقة ما تعلق بالسيكولوجيا الوصفية، وأخذ هوسرل أســـس مشروعه عن أحد أهم تلامذة برنتانو هو "ماينونغ" Meinong، إذ كانت كـــتاباته الأولى مجرد صدى لأعمال هذا الأخير أما نظريته الوحيدة التي أعجب بها هوســـرل إلى درجة أنها مكنته من إحداث تغييرا جذريا في وجهة النظر التي كانت حقائقه الجوانية غير متناقصة فيما بينها: "فالمربع الدائري غير ممكن لاستحالة الجمع بين الدائرة، والمربع، إلا أن ما هو متعذر علينا تفكيره لا يمكن التفكير في وجوده، ومـــا لا يمكـــنه أن يـــوجد لا يمكننا التفكير فيه، كل ما هو قابل المعرفة في ذاته ووجوده فيها يخص مضمونه هو وجود محدد، ففي الوجود في ذاته تتناسب الحقائق في ذاتهـــا وهذه الحقائق تتناسب بدورها مع منطوقاتها الثابتة" (هوسرل، ا: الأبحاث المنطقية، المجلد 2، 1962، ص 105).

إن أصـــالة الـــرهان الفنومينولوجي يَكمن في مدى قدرته على ابتكار منهج جديد، منهج مستحدث كل الاستحداث، مغاير تماما عن ذلك القائم داخل العلوم

الوضعانية وهذه الدعوة هي بمثابة تنبيه من قبل هوسرل إلى أن الفلسفة. وإلى غاية فتـــرته لا تزال أسيرة عدم التفريق بين منهج العلم، ومنهج الفلسفة، إذ ومنذ القرن السابع عشر كان الفلاسفة يصرون على ضرورة أخذ الفلسفة بمنهج العلوم الطبيعية كـــي تتمكن من إيجاد طريقها نحو الخلاص المطلق إذ كان على الفلسفة كما يشير هوســـرل: "السير على خطى العلوم الدقيقة كي تتمكن بعد ذلك من صياغة هذه العلـــوم وفق ومنهج جديد كل الجدة والذي يمكنها من إخضاع جميع العلوم إليها، عـــودة مجد الفلسفة الضائع لن يكون أو لن يتحقق إلا إذا تم ابتكار المنهج الجدلي، مـــنهج جديد بالقوة يعارض المنهج الطبيعي" (هوسرل، ا: فكرة الفينومينولوجيا، 1984، ص 48-49).

فمـــن حـــيث المـــنهج نجـــد الفلسفة تختلف بصورة جذرية عن باقي العلوم والمعـــارف، إنمـــا تتموضـــع مـــثلما يـــشير إلى ذلك هوسرل في عمله "الفكرة الفينومينولوجـــيا" 1907 في بعـــد جديد كلية، لهذا كان بحاجة إلى نقاط انطلاق جديـــدة كلية ومنهج جديد هو الآخر والذي بإمكانه تمييزها مبدئيا عن كل علم طبيعـــي، فمـــنهج العلـــوم الوضـــعية هو أساس منهج التحقيق، يبحث في إثبات الفرضـــيات من خلال العودة إلى المعطى وممثلا تحديدا في الظواهر أي إلى الموضوع المعطـــى، إلى كل علم وضعي والذي يجعل منه متميزا. فخصوصية أي علم وضعي مرتبط أساسا بموضوعه المعطى إليه سلفا، أما الفلسفة فعلى خلاف ذلك لا يمكنها افتـــراض شـــيء وهـــذا ما يؤكد عليه هوسرل حينما يعرف الفلسفة بأنها: "علم الأســـاس الأخير وهي في حد ذاتها تمثل تبريرها الأخير وبسرعة بداهة بإمكانها أن تـــشكلها كقاعـــدة للمعرفة المقبولة دونما ماهية" (هوسرل، ا: مدخل إلى أفكاري الأساسية، 1993، ص 181).

مـــن هـــذا المـــنطلق يمتـــنع عن إقامة مقاربة منهج الفلسفة بمنهج الفحص والتمحـــيص، والتـــصنيف الخـــاص بالعلـــوم الطبيعية، ولا بالمنهج الإستنتاجي، الاســـتدلالي الخـــاص بالعلوم الرياضية، إن الرياضيات أكثر صرامة، والطبيعيات الرياضـــية ليس لها هنا أي مكانة فوق المعرفة الفعلية النابعة من التجربة المشتركة أو المقتـــرحة، ومـــن الواضح بالإضافة إلى ذلك أن أي إدعاء في قول أن الفلسفة التي تبـــتدئ بنقد المعرفة والتي ترمي بجذورها في نقد المعرفة، عليها أن تتخذ من العلوم

الصارمة قبلة لها، فمن حيث المنهج هذا قول لا طائل منه، لهذا يجب أن تتخذ من منهجها الخاص لها مثالا ونموذجا لها (هوسرل، ا: فكرة الفينومينولوجيا، سبق ذكره، ص 48).

إن هوسرل لا يريد جعل من الفلسفة علمية مثلما ذهب إلى ذلك هيدغر، حينما رفض تحديد الفلسفة باعتبارها علما، وهو يلمح بذلك إلى مشروع هوسرل، جاعلا من العلوم المؤسسة سلفا نموذجا لها بالمعنى الذي سبق وإن اتخذته الفلسفة مع المشروع الكانطي "الثورة الكوبرنيكية" وإنما أراد تقديم فهما جديدا للفلسفة لا غير باعتبارها متقومة العلم بنفسها أي أن تلتفت إلى ذاتها لحظة إنتاجها لصرامتها من دون العودة إلى النموذج الوضعاني، كي تغدو بذلك علما بامتياز لهذا فهي (الفلسفة) صارت تتطلب مع هوسرل فرض منهجا جديدا: "إن الفلسفة واقعة ضمن بعد مستحدث إزاء كل معرفة طبيعية يستجيب لها منهج مستحدث تمام الاستحداث مخالف لنظيره الطبيعي حتى وإن أبقى على صلات جوهرية بالبعد القديم كما يوجد به هذا المجاز أصلا ومن أنكر ذلك ما كان له أن يفقه شيئا من البعد الخاص بهذه المسائل من نقد المعرفة" (هوسرل، ا: فكرة الفينومينولوجا، ترجمة إنقزو (ا)، 2007، ص 59).

لقد أدرك هوسرل Husserl تمام الإدراك بأنه على أوربا التوجه إلى استعادة المغزى الإنساني من العلم وأن تراهن على إثراء المشهد الثقافي، ومنه ينبغي التحرر من مفردات الحداثة النابعة من العقل الأنواري ومن النموذج العلمي الوضعاني للمعقولية التي اشتقت من الرياضيات ومن الفيزياء (ديكارت – غاليله) و لم يتوقف النقد الممارس من قبل هوسرل والمنجز داخل المشروع الفينومينولوجي عند حدود العلوم الوضعانية كنقد النفسانوية Psychologisme والتاريخانية Historicisme والطبيعانية Naturalisme وحسب وإنما طال النقد حتى الرياضيات، العلم الدقيق واليقين Apodictique برأي ديكارت وصارت الماهيات Essences الرياضية منزوع عنها حدسيتها.

لقد تحول الإنسان مع النزعات الوضعانية Positivisme إلى مجرد واقعة طبيعية، غيب العلم النفس التجريبي للإنسان ونفى وعيه الخاص، حتى تحولت المعرفة إلى مجرد وقائع سيكولوجية "لم يعد ممكنا الإبقاء على تراث ميتافيزيقي سنته

الذاتـــية الـــسيكولوجية، لأن الأنـــا وإنما الأنا الترسندنتالي الذي لا ندركه إدراكا منطقـــيا بل وعيا فعليا" (هوسرل، ا: الفلسفة باعتبارها علما صارما، ترجمة لوناي (أ)، 1989، ص 62).

فمـــنذ الجزء الأول من البحوث المنطقية خاض هوسرل معركة خاصة داخل الفلسفة الألمانية والمتمثلة تحديدا في سعيه لأجل تصفية الأجواء وتنقيتها من التيارات الميتافيـــزيقية، فصار النقد ضرورة منهجية لاستئناف التفكير خارج الأزمة، يقول هوســـرل: لقد صادفنا علما لم يتعرض له معاصرونا بعد بالتوسع، هو علم الوعي وليس أبدا علم النفس إنه فينومينولوجيا الوعي في مقابل العلم الطبيعي للوعي، وما نود ذكره هو أن السيكولوجيا اهتمت بالوعي التجريبـــي من موقع التجريبية كما هـــو قائم في النظام الطبيعي في حين تهتم الفينومينولوجيا بالوعي المحض أي الوعي مـــن وجهة نظر فينومينولوجية محضة (هوسرل، ا: المرجع نفسه، ص 64). وبالتالي عجـــزت الرياضيات على تحقيق حلم الوضعية في أن تتمكن من إقامة علم شامل يقـــيني وهـــو ما جعل هوسرل ينجز بدوره نقدا لجميع Mathésis Universalis العلوم والفلسفة في آن معا، فالمنهج الرياضي يشير هوسرل كثيرا ما يرتد في جوهره إلى بعـــض البديهـــيات والمصادرات محددة لتكون أساسا للاستنباط، بينما تتمثل التجـــربة الترسندنتالية مصدرا غنيا (هوسرل، ا: الأفكار الأساسية، الكتاب الأول، ترجمة: ريكور ب، 1976، ص 12).

## قائمة المراجع:


1. ميرلوبونتي، م (1945): فينومينولوجيا الإدراك، غاليمار، باريس.
2. هوســـرل، ا (1992): تأملات ديكارتية مدخل الى الفينومينولوجيا ترجمة عن الألمانية ليفيناس (ا)، فران باريس.
3. هوســـرل، ا (1990): الفلسفة الأولى المجلد الثاني نظرية الرد الفينومينولوجي، ترجمة عن الألمانية كلكال (ا)، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.
4. انقزو، ف: 2007: هوسرل ومعاصروه، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، لبنان.
5. هوســـرل، ا (1970): تـــأملات ديكارتـــية، مدخل إلى الظاهراتية، تعريب: إسماعيل حسن (ن)، دار المعارف القاهرة، مصر.

6. دوبراز، ن: العدد 2، 2004، المنعطف العملي للفينومينولوجيا، المجلة الفلسفية.
7. ميـــشال، هــــ (2003): حول الفينومينولوجيا الجزء الأول، فينومينولوجيا الحياة، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.
8. هيدغـــر، م (1976): ما الميتافزيقا؟ الأسئلة 2، ترجمة: بوفريه (ج)، غاليمار، باريس.
9. كـــورتين (ج. ف) 1990: مـــسألة الفينومينولوجـــيا ضـــمن كتاب هيدغر والفينومينولوجيا، فران، باريس.
10. هوســـرل، ا (2008): أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسنندنتالية، تعريب مصدق (ا)، مركز الدراسات العربية، بيروت، لبنان.
11. بيغو، ب (1997): وارث الورّيث ريكور والفينومينولوجيا، مجلة ايسبري.
12. داستور، ف (2007): هوسرل من الرياضيات إلى التاريخ، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.
13. هوسرل، ا (1994): فلسفة الحساب مباحث سيكولوجية ومنطقية، ترجمة عن الألمانية انغليش (ج)، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.
14. هوســـرل، هـــــ (1962): الأبحـــاث المنطلقـــية، المجلد الثاني، أبحاث لأجل الفينومينولوجيا وتطرية المعرفة، ترجمة عن الألمانية شيرار'ر، كلكال (ا)، وايليه (هــ)، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.
15. هوســـرل، هــــ (1984): فكرة الفينومينولوجيا الدروس الخمسة، ترجمة إلى الألمانية لوفيت (ك)، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.
16. هوســـرل، ا (1993): مـــدخل إلى أفكـــاري الأساســـية ضـــمن كـــتاب الفينومينمولوجيا وأساس العلوم المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.
17. هوســـرل، ا (2007): فكرة الفينومينولوجيا الدروس الخمسة، تعريب: إنقزو (ف)، مركز الدراسات العربية، بيروت، لبنان.
18. هوســـرل ا (1992): الفلسفة باعتبارها علما صارما، ترجمة عن الألمانية لوناي (ك)، منشبورات الجامعة الفرنسية، باريس.

# خصوصيات ومميزات الفلسفة
# في فهم النص القرآني

حمادي هوري
قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر، الجزائر

**الملخص:**

الحـــديث عـــن العلاقة بين الفلسفة والقرآن كان ولا زال محاطا بالكثير من الخطـــورة والحـــساسية الـــنابعة من طبيعة النص القرآني ذاته، ومن طبيعة التفكير الفلـــسفي مـــن ناحية أخرى، فهذا الأخير كان ولا يزال يقدم قراءة متميزة للنص القرآني تختلف عن القراءات التي يقدمها علماء الدين له، فالفيلسوف بصدد تعامله مـــع النص الديني يختلف من دون شك عن عالم الدين سواء أكان فقيها أو أصوليا أو غير دلك، فهو من دون شك ينفرد بمميزات خاصة تقدمها الفلسفة دون غيرها من علوم الدين بصدد فهم النص الديني، تلك المميزات التي كانت سمة ظاهرة عند كـــل المشتغلين بالنص القرآني في الفكر الكلاسيكي والمعاصر هي ما حاولنا إثارتها في هده المداخلة، إدراكا من لأهميتها القصوى ولا سيما اليوم من أجل التأكيد على فعالية النص القرآني، وإخراجه من دائرة القداسة وفكرة الاحتكار لمعانيه الصحيحة مـــن طـــرف الفقهـــاء وعلماء الدين اللذين كانوا ولا يزالون في غالب الأحيان يرفـــضون دور الفيلسوف في التعامل مع النص القرآني رغم حاجة كل من المجتمع والنص القرآني لذلك.

**المقدمة:**

يعـــتقد الكـــثير منا أن هناك علاقة تنافر بين النص القرآني والخطاب الفلسفي، باعتبار الأول يمثل خطابا إلهيا يقوم على الإيمان والقطعية واليقينية والإطلاقية والقداسة،

والثاني خطابا بشريا يقوم على التعقل والظن والشك والنسبية، ولكن العودة إلى تاريخ الفكر الإسلامي على وجه الخصوص تجعلنا ندرك وجود صلة وثيقة بين الفلسفة والقرآن تظهر في تعامل مختلف فلاسفة الإسلام مع النص القرآني متكلمين أو فلاسفة أو متصوفة بصورة خاصة تختلف عن علماء الدين من فقهاء وأصوليين، فرغم أن بعضهم كان فيلسوفا وفقيها في نفس الوقت كابن رشد إلا أن الأسلوب الفلسفي يتضح عنده ويتميز عن أسلوب الفقيه، وفق ما يستعمله من مفاهيم فلسفية وآليات منطقية، ولا ينطبق هذا الحكم على التفكير الكلاسيكي فحسب، بل ينطبق كذلك على التفكير الحديث والمعاصر أين ينفرد الخطاب الفلسفي بخصوصيات لا يمكن أن يقدمها الخطاب العلمي في التعامل مع النص القرآني.

وإذا كانت المشكلة لا تكمن في النص القرآني في ذاته بل في فهمه، وكيفية التعامل معه منذ وفاة الرسول صلى الله عليه سلم وإلى يومنا هذا، باعتباره المحور الذي تتحرك حوله مختلف القضايا المصيرية للأمة العربية والإسلامية كونها ترتبط بحضارة تقوم على النص حسب قول أبو زيد، والذي يمثل القرآن الكريم، فلاشك أن الفلسفة ذات صلة وطيدة به، كما يبين تاريخ الفكر الإسلامي قديما، وحسب ما توفره اليوم من آليات لبناء فهم فعال لنصوصه يكون مواكبا لتحديات العصر وتطلعات المستقبل بعيدا عن سياج الدوغمائية وقناع الايديولوجيا، ما دامت تفكيرا نقديا حرا همها الأول والأخير هو بلوغ الحقيقة.

هنا قد يتساءل البعض ألم يتأسس فهم القرآن على علوم محددة كالفقه وأصوله وعلوم القرآن التي أرسى دعائمها السيوطي والزركشي؟ ويضيف آخرون ألا تكفي مناهج المفسرين لاستخراج معاني نصوصه؟ وما حاجته إلى الفلسفة؟ وما جدوى الآليات الجديدة التي تقدمها لفهم نصوصه؟ وهنا يمكننا القول أن التاريخ والواقع دليلان كافيان للرد على عدم كفاية تلك العلوم والآليات الكلاسيكية المعروفة في بناء فهم شامل وفعال للقرآن بإمكانه استيعاب القضايا التي طرأت في الماضي، والتي نعيشها في راهننا، ونتطلع إليها في مستقبلنا، ولا سيما في مجال التعامل مع النص القرآني، وبالتالي أليس من الأولى الإطلاع على خصوصيات الفلسفة في التعامل مع النص القرآني ماضيا وحاضرا ومستقبلا لبناء فهم خاص له يكون مناسبا للمستجدات والتطلعات؟

مهمـــا يـــثيره هذا الموضوع من حساسية فإن دور الفلسفة في فهم القرآن له خـــصوصيات ومميزات لا يمكن أن توجد في علوم الدين وأهمها الفقه وأصوله، ولا يمكـــن اكتـــشافها إلا بالإطلاع على مختلفات محطات التفكير الفلسفي الإسلامي الكلاســيكي لإدراك دورها في بناء فهم فعال لنصوصه واستثماره في بناء حضارة راقية عرفها المسلمون قديما، والتفكير المعاصر من ناحية أخرى بمعرفة دور الآليات الجديدة التي تقدمها لفهم نصوصه كالتأويل والتفكيك، وهو ما نسعى إلى إثارته في مقالنا هذا وفق عناصر محددة وهي:

1. الفلـــسفة والقـــرآن في الفكر الكلاسيكي، نبين فيها كيفية تعامل المتكلمين والفلاســـفة والمتـــصوفة مع النص القرآني بالتركيز على نقطة جوهرية وهي اخـــتلافهم عـــن علمـــاء الدين من فقهاء وأصوليين في فهمه، ويكون ذلك بالإشارة إلى الطابع الفلسفي لمختلف المسائل المتعلقة بالنص القرآني في أفكار هؤلاء، سواء من حيث المواضيع التي يطرحها أو من حيث الآليات المنتهجة في معالجتها، وذلك لكي ندرك الغاية منها والفائدة التي يمكن أن تضيفها إلى العلـــوم الدينـــية المعروفة، وهو ما حاولنا أن نحدده في ثلاثة عناصر جوهرية وهي:
   - المتكلمون والنص القرآني.
   - الفلاسفة والنص القرآني.
   - الصوفية والنص القرآني.

ونـــشير منذ البداية أننا نعتبر كل هؤلاء من أصحاب الخطاب الفلسفي المتميز عـــن الخطاب العلمي المتخصص في مجال الدراسات القرآنية عند علماء الفقه والأصول وهو ما سنسعى إلى إيضاحه في هذه المداخلة.

2. الفلسفة والقرآن في الفكر المعاصر بينا فيها بعض الآليات الجديدة التي تقدمها لفهم النص القرآني، والتي سعينا فيها إلى إيضاح المساهمات التي تقدمها الفلسفة في الفتـــرة المعاصـــرة حـــول النص القرآني، وذلك وفق ما تقدمه من مناهج معاصـــرة يـــتجاهلها علماء الدين في التعامل مع القرآن، وتظهر عند الفلاسفة المعاصرين الباحثين في النص القرآني من أمثال أبو زيد وأركون والجابري، وقد وظفنا نماذج ثلاثة وهي:التحليل النفسي، التأويل، والتفكيك كمناهج متميزة

عـن المـناهج الكلاسيكية لعلوم الدين وعلى رأسها التفسير، وهو ما حددناه بدوره حسب عناصر كنماذج وهي:

- الظاهرة القرآنية والتحليل النفسي.
- النص القرآني والتأويل.
- النص القرآني والتفكيك.

وقد اكتفينا بهذه النماذج نظرا لسعة الموضوع وشموليته من ناحية، وخطورته وحـساسيته من ناحية أخرى، ونتمنى من خلالهما أن نوفق ولو بالقليل في إدراك أهمـية الفلـسفة في التعامل مع القرآن، وإدراك حاجة العلم إليها لبناء فهم متميز وشامل ومتكامل من شأنه أن يكمل نقائص العلم وينير الثقافة الإسلامية وعلى الله قصد السبيل.

## الفلسفة والقرآن في الفكر الكلاسيكي:

إن الإطـلاع علـى تاريخ الفكر الإسلامي يجعلنا ندرك أن أهم الأسس التي تـشكل الثقافة الإسلامية هي النص القرآني الذي كان المحور الذي تدور حوله كل القضايا الجوهرية والمصيرية للأمة، فمنذ نـزول الوحي بالقرآن على النبـي محمد صـلى الله علـيه وسلم كان المرجع الجوهري إن لم نقل الوحيد لكل المسلمين، وأولهـم النبـي في معالجة المسائل المطروحة، حيث كان الرسول صلى الله عليه وسلم يجيب عن أسئلة اليهود وغيرهم مما أرادوا اختبار نبوته بالرجوع إليه بصورة مباشـرة، كما يتجلى ذلك في سورة الكهف ورد النبـي على أسئلة اليهود حول الفتية وذي القرنين، كما أن التاريخ يطلعنا على الحزن الشديد الذي انتاب الرسول صـلى الله عليه وسلم عند انقطاع الوحي حتى نـزلت الآية: "ما ودعك ما ربك وما قلى" ردا على الذين قالوا أن الله قلاه وتركه، وهو ما يبين حاجته الماسة للنص القرآني واتخاذه المنطلق الأول في بناء أسس الإسلام، ولا سيما إن كان النبـي أميا لا يعرف القراءة ولا الكتابة.

هـذه الأهمية التي اكتساها النص القرآني في عهد متلقيه الأول ازدادت حدة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، حيث أصبح المنطلق الأول لعلماء الدين من فقهاء وأصوليين في طرح مختلف المسائل التي تجاوزت الطابع الديني والعقائدي إلى ميادين

السياسية والقضاء وكل شؤون الناس، فبعد غياب المسؤول المباشر عنه وهو الرسول صلى الله عليه وسلم من جهة، واتساع رقعة الدولة الإسلامية من جهة أخرى حدثت مشاكل جديدة ذات طابع عقائدي وشرعي أهمها مشكلة الخلافة، فظهرت الحاجة إلى ضبط أصول الفقه وتبلورت بعد ذلك مذاهب فقهية وتأسست ما تسمى بعلوم القرآن كآليات لفهم النص والتعامل معه.

هذه العلوم الدينية كالفقه والأصول وعلوم الدين الأخرى كعلم أسباب النزول والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والإعجاز، اعتقد البعض أنها كافية للتعامل مع النص القرآني، وكثيرا ما أنكروا ورفضوا الممارسات الفلسفية على النص القرآني، فقد كانت تلك العلوم ولا تزال على خط متواز مع الخطاب الفلسفي في الكثير من الحالات، حيث بين لنا تاريخ الفكر الفلسفي معارك وصراعات بين أصحاب الخطاب الفلسفي من متكلمين وفلاسفة ومتصوفة، وممثلي الخطاب الديني من فقهاء وأصوليين، وهنا لنا أن نتساءل ألا يعكس الخطاب الفلسفي الكلاسيكي نظرة متميزة للنص القرآني لا تقدمها العلوم الدينية الكلاسيكية؟ وإلى أي مدى يمكن استثمار هذه النظرة في بناء فهم متميز للقرآن من شأنه أن يكون مدافعا عنه وليس مناقضا له كما اعتقد ولا زال يعتقد الكثيرون؟

من أجل الإجابة على هذه الإشكالية التي حاولنا من خلالها الدفاع عن وجود تعامل فلسفي متميز وفعال وإيجابي مع النص القرآني يظهر عند المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، مهما بدا سلبيا في بعض الحالات، ما دام همه هو بلوغ الحقيقة من النص القرآني الذي لا يمكن أن يمتلكه أو يحتكره أحد، بل نزل للناس كافة، وبالتالي لا يمكن أن يستهلكه الخطاب العلمي الذي يكون محدود جدا في تعامله مع نص كالقرآن، وهو ما يبين حاجتنا الملحة إلى فهم مختلف الخطابات الفلسفية التي تعاملت معه، وهي ما سنطرحها وفق نظرة دقيقة وموجزة، نتوخى من خلالها تجاوز النظرة العلمية الضيقة التي كانت ولا تزال تهيمن على الفكر الإنساني في فهمه والتعامل معه، والتي كانت سلبية أكثر منها إيجابية، لم تتحرر من قناع الإيديولوجية والتعصب المذهبي، والخطابة الساذجة، والجدل العقيم، ولا سبيل لتجاوز ذلك إلا ببناء فهم شامل له يتجاوز الإطار العلمي إلى الرجوع إلى مختلف الخطابات الفلسفية التي تعاملت معه، وفهمها فهما دقيقا لكي نستثمرها في

فهـــم فعال ومنصف للتراث بعيدا عن الرؤية التهميشية أو التجزيئية للتراث التي لا تـــزال تفاضـــل الجـــزء الفقهي الذي سميناه العلمي على حساب الفلسفي بحجة موضـــوعيته ودقـــته، وعليه سنحلل التعاملات الفلسفية مع القرآن بأنماطها الثلاثة وهم: المتكلمون والفلاسفة والمتصوفة.

**1- المتكلمون:**

يعتـــبر علم الكلام من المباحث الفلسفية الخاصة بالفكر الإسلامي (الويسي، ح. ي: 2008، 29) تمـــثل الـــنموذج الأصـــيل له كما يرى البعض، وذلك لأنه مفهومه الجوهري بغض النظر عن اختلاف الفلاسفة والمؤرخين في تعريفاته يبين أنه وثـــيق الصلة بالفلسفة باعتباره جهدا عقليا يقوم على الدفاع عن العقيدة الإسلامية بـــالحجج والـــبراهين، وبالقـــرآن الكريم في نفس الوقت وعلى أساس أن مسائله الجوهرية تتعلق بالقرآن بحثا في طبيعته أو في الآليات الأساسية التي يعتمد عليها هي الفهم العقلي لمعانيه، فقد كان نقطة الانطلاق لنمط متميز من التفكير الفلسفي في الـــتعامل مع النص القرآني يختلف عن نظرة الفقهاء التي تبنى على الإيمان والتصديق دون الـــبحث والنظـــر في قضايا العقيدة، وترتكز على ضبط الأحكام والبحث في كيفية استخراجها عن طريق علما الفقه وأصول الفقه، بينما علم الكلام يبحث في الـــبرهان العقلـــي على العقائد، ويقوم أساسا على الدفاع عن العقيدة بإثارة قضايا التوحـــيد والعـــدل والمصير والجبر والاختيار كمنطلقات كبرى لفهم واستخراج مدلولات الآيات، وهنا لا يمكن أن نعرض تاريخ علم الكلام لنبين ذلك، بل يكفينا الإشـــارة إلى أهـــم المسائل التي طرحها المتكلمون كالتوحيد والعدل، لكي ندرك وجود قراءة خاصة عند المتكلمين للآيات القرآنية تختلف عن نظرة الفقهاء وعلماء الـــدين، فالمتكلمون بصدد فهمهم للنص القرآني لا يعتمدون على أثار السلف من كـــلام الصحابة والتابعين فقط، ويسكتون عما سكتوا عنه، بل يبحثون في العقائد الإيمانية بطريقة جديدة تعتمد على ثنائية الإيمان والتعقل، ويجعلون من الأدلة العقلية المنطلق الأول في طرح مسألة الصفات والأفعال الإلهية دون حدود، هذه النظرة هي الـــتي تحدد كيفية تعاملهم مع النص القرآني والتي تقوم على التأويل ولا سيما عند المعتزلة هي التي سنركز عليها في هذه المداخلة وذلك لوجود وجهة فلسفية متميزة

عـــندهم في التعامل مع القرآن كانت ولا تزال الخطابات التي ارتكزت على علوم الـــدين حول القرآن تفتقر إليها لبناء استيعاب شامل لنصوصه واستثمارها في فهم العقائد على وجه الخصوص والإسلام على وجه العموم.

فالمعتزلة لم يكتفوا بالإيمان الغامض والمجمل بالآيات المتشاهة، بل رأوا وجوب تأويل أمثال هذه الآيات الإشكالية تأويلا يزيل عنها الإشكال والغموض (خطاب، ع: 1991، 100) مـــثل الآية 11من سورة الشورى ﴿... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ تعتبر المـــنطلق لفلـــسفة المعتزلة لأنها أساس فكرة التنـــزيه والتوحيد التي نفوا من خلالها مخـــتلف الصفات عن الذات الإلهية، فهم لا يعتبرون هذه الآية من المتشاهات التي يحرم البحث فيه كما يقول الفقهاء، بل يؤولونها ويفهمونها حسب أفكارهم، والتي ترتكـــز علـــى الأصول الخمسة في جوهرها، وفلسفتهم القائلة بالاختيار، وأولوية العقـــل، فكلام الله عندهم لا يقع دلالة إلا بعد معرفة صفاته من التوحيد والعدل (أبـــو زيد، ن. ح: 2007، 242)، وهم بذلك يقرون بأولوية العقل على النقل في اســـتخراج الـــدلالات التي تحملها النصوص، وأهم وسيلة اعتمد عليها المعتزلة في الـــتعامل مـــع القـــرآن هي المجاز الذي كان سلاحهم الرئيسي في عملية التأويل باعتـــبارهم يرتكـــزون على أولوية القرينة العقلية ويجعلونها أشد دلالة من القرينة اللفظـــية في فهـــم معـــاني الآيات، وهم بذلك لا يهدفون إلى التفسير القائم على الـــتفويض والإقـــرار بالعجز بحجة استغلاق المتشابه وعجز البشر عن إدراكه، بل هـــدفهم أسمى هو نفي المشاهة لله والطرح العقلي لفكرة التوحيد بعيدا عن الإيمان الساذج، كما أنهم كانوا يتطلعون إلى الرد على الفرق المجسمة والمشبهة، و لم يكن طمـــوحهم الفكـــري متمـــثلا في المغالاة في العقل كما يعتقد البعض، فهم بصدد اســـتدلالهم على عدم جواز رؤية الله تنـــزيها له، يعتبرون قوله تعالى: "لا تدركه الأبـــصار وهـــو يدرك الأبصار" من الآيات المحكمات، بينما يؤولون الآيات التي توحـــي بالـــرؤية لله، وبناءا على ذلك ندرك أن العقلانية الاعتزالية بالرغم من ما واجهـــته مـــن نقد من الأشاعرة وابن خلدون على وجه الخصوص حين وصنفهم بالمبـــتدعة، وجعلـــهم في مرتبة المشبهة الذين نقدوهم، فبعد عرضه لآرائهم حول التنـــــزيه ونفي الصفات أكد أنها مخالفة لاعتقادات السلف وحقائق القرآن، وقال عن موقف المعتزلة القائل بخلق القرآن أنه "بدعة صرح السلف بخلافها وعظم ضرر

هـذه البدعة" (ابن خلدون، ع: 2004، 476) وذلك إشارة ضمنية إلى محنة ابن حنبل وأتباعه، إلا أنها تمثل خطابا فلسفيا لا يمكن أن يقدمه العلم لأنه يطرح قضايا ميتافيزيقية غيبية لا يمكن أن تطرحها العلوم الدينية المختلفة، كما تعتمد آليات تتجاوز الفهم المباشر والاستهلاك السهل للنصوص واحتكارها لأغراض كثيرا ما كانت إيديولوجية لا تخدم الحقيقة، بل أغراض أخرى لا تخدم حتى الدين أحيانا تقوم على إيمان التقليد والسذاجة، فقد كانت أفكار المعتزلة في نظر الكثير من المفكرين نموذجا للفكر الفلسفي الخلاق والمبدع والمتحرر من السياج الدوغمائي، وتيارا عقلانيا تنويريا قام بعقلنة الوحي في فترة مبكرة، إذ يرى أركون أنه ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة (أركون، م: 2005، 11) وذلك لأن الحنبلية في نظره تعتبر تأسيسا لفكر لاهوتي أرثوذوكسي للوحي وأد الرؤية التنويرية له في مهدها، والمعتزلة بذلك قد أسسوا لخطاب فلسفي متميز يقوم على فهم عقلاني للنص لم يدم فترة طويلة كممثل للخطاب الرسمي الذي مال في أغلب الأحيان وإلى يومنا هذا مع الخطاب الديني العام، ونحن نعلم أن هذا الخطاب التنويري المتحرر كان مصاحبا لحضارة راقية بلغها المسلمون في عصرهم الذهبي، والتي لم تدم فترة طويلة بعد الاستغناء عنه ومحاربته، وهم ما يجعلنا نعود هنا إلى مقولة ديكارت أن حضارة كل أمة تقاس بقدرة ناسها على التفلسف.

### 2- الفلاسفة:

إن النظرة المتميزة للقرآن التي بدأت مع المتكلمين تظهر بوضوح عند فلاسفة الإسلام فرغم أن بعضهم كان فقيها وفيلسوفا في الوقت نفسه كابن رشد، فإن هذا لم يمنعه من الجمع بين النظرة الفلسفية والنظرة العلمية في التعامل مع النص الديني، ويجدر الإشارة منذ البداية أن الأولى أوسع من الثانية، بل هي تتضمنها في الكثير من الحالات، ويكفينا هنا أن نعرض نموذج ابن رشد لبيان نوعية الخطاب الفلسفي وخصوصيته في التعامل مع النص القرآني، لأن ابن رشد عالم بالفقه قبل أن يكون فيلسوفا، إذ هو صاحب كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ومؤلف فصل المقال، ومؤسس فكرة الدين للعامة والفلسفة للخاصة، والمدافع عن آراء ابن

سينا والفارابي وعلاقة التكامل والترابط بين الشريعة والحكمة، والأمر الذي يهمنا أكثر هنا أنه من رواد التأويل كآلية لفهم النص القرآني وهو ما يبين عدم كفاية التفسير واقتصاره على فئة من الناس، وهم الجمهور أو العامة الذين يكون القياس الخطابي السبيل الأمثل لهم في الإيمان والاقتناع.

من هذا المنطلق سيكون ابن رشد من رواد الخطاب الفلسفي المتعامل مع النص القرآني، حيث يكون فقيها عندما يعرض المسائل الشرعية في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ويكون فيلسوفا متميزا في كتابي التهافت وفصل المقال، فيبدأ من منطلقات جوهرية في التعامل مع النص وهي ضرورة التكامل بين الشريعة والحكمة في فهمه حين يؤكد أن النص دعا إلى اعتبار الموجودات حسب قوله تعالى في سورة الحشر ﴿... فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾، والاعتبار نموذج للنظر العقلي يعرفه ابن رشد بأنه استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهو ما يمثل القياس عنده، فلا يكفي عنده تعلم شروط استنباط الأحكام التي قال بها الفقهاء بل لا بد من آليات أخرى، وهي ما تسمى بالبرهان الذي يعتبر أهم أنواع النظر، وهنا يجعل ابن رشد معرفة المنطق وأنواع الأقيسة وقواعد صحتها أساس معرفة معطيات الشريعة والنصوص التي تستعين كذلك على معرفة أراء الأقدمين إذا كان مقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه.

فالنظر العقلي الذي تقدمه الفلسفة للقرآن ضروري والذي ينحصر أساسا في التأويل الذي يعرفه ابن رشد بأنه "استخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه، أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف الكلام المجازي" حيث يحدد خصائص وأسس له تعكس قيمة النظرة الفلسفية التي يتناوله به، إذ يرى أنه أهم وأسمى آليات الفهم للنصوص يتجاوز القياس الفقهي في المرتبة حيث يمثل القياس العقلي الذي يظهر عند الفيلسوف، وذلك لأن الفقيه عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني (بدوي، ع: 1984، 28) ما دام يعتمد على النظر العقلي وقواعد المنطق، كما أنه خاص بفئة وسيلتها النظر البرهاني العقلي في التصديق والإيمان، وهم الذين وصفهم الله بالراسخين في العلم، وهم وحدهم لهم الحق في التأويل خلافا للجمهور والخطابيين والجدليين

الذين فرضهم الإيمان فقط، كما أن هذا التأويل يتعلق بظاهر النص بل يصبح واجبا عـــندما يكون مخالفا لما أدى إليه النظر العقلي وذلك من أجل إدراك المعنى الموافق للعقل وهو الصحيح وليس الذي صرح به اللفظ كما يعتقد أصحاب الظاهر، فابن رشـــد يلجأ إلى تأويل الآيات التي تخالف اليقين والبرهان الفلسفي، كالآيات التي تقـــول بحدوث وخلق العالم، مثل الآية التي تعبر عن خلق العالم في ستة أيام، تحمل في نظـــره معنى وجود قبل هذا الوجود وزمان قبل هذا الزمان، بدليل قوله: "وكان عرشـــه علـــى الماء "تحيل على أسبقية العرش والماء، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ تدل على أن السماوات وجدت من قبل خلقها، وبالتالي فابن رشـــد بصدد تعامله مع النص القرآني يعبر عن نموذج الفيلسوف لا الفقيه لأنه يقر بأولـــوية العقل على النقل في فهم العقائد والدفاع عنها، كما ينطلق من ميتافيزيقا إســـلامية ويونانية في نفس الوقت تكون الحقل النظري الذي يتحرك فيه في معالجة النـــصوص تظهـــر بوضوح في آرائه حول قدم العالم، وعلم الله بالكليات، وحشر الأرواح، التي تكون منطلقات للتأويل والفهم للآيات تؤول حسبها وبموجبها، كما يتجاوز الظاهر والدراسة اللغوية والنحوية للنصوص إلى الآليات المنطقية التي تكون المحـــدد الأمـــثل لفهم المدلولات الفلسفية لها، وهي ما تمثل الحقائق التي سعى إليها الشرع، فالآيات تدعوا إلى الحق وغاية الفلسفة الوصول إلى الحق، والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد، وهنا نوافق ابن رشد أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لبلوغ الحقائـــق المطلقـــة في القرآن الكريم والتي لا يمكن للعلم أن يدركها إلا داخل مجال ضيق ومحدود جدا.

**عند المتصوفة:**

إذا كان الفلاسفة أصحاب المنطق والبرهان في التعامل مع النص القرآني، فإن المتـــصوفة أربـــاب الأحوال والقلوب في فهمه واستيعاب معانيه، حيث أن نظرتهم للقـــرآن لا تقتـــصر على البحث العقلي النظري القائم على التأمل بل تعتمد على تجربة وجودية يعيشها الإنسان ويحياها في باطنه، وهي التجربة الصوفية القائمة على الانقطاع عن الدنيا وما فيها والاتصال بالذات الإلهية عن طريق الكشف والمشاهدة القائمة على الزهد والورع والتقوى التي تعتبر الأسس الجوهرية لبلوغ معرفة لدنية

مــن شــأنها أن تــؤدي إلى اكتشاف معاني الآيات الحقيقية التي تكون وقفا على الأولياء والعارفين دون سواهم.

وفي مجــال التصوف سنعتمد نموذج واحد كذلك وهو الشيخ محي الدين ابن عربــي الذي يتجاوز أساليب المتكلمين من جهة، وأصحاب النظر العقلي المحض من جهة أخرى، ويؤكد عدم جدوى طرقهما في إيصال الدين إلى العامة والخاصة على حد سواء، لأن بلوغ المعارف الحقيقية التي يوحي إليها القرآن تظل وقفا على الأنبياء وأوليائهم من المتصوفة.

من هذا المنطلق يقدم ابن عربــي معاملة خاصة مع الآيات القرآنية تتضح في كــتابه الفــتوحات المكــية حين يقدم معنيين للآية، ظاهري يمثل الحكم الفقهي، وباطني يمثل أثر المعاني في القلوب، وهذه المعاملة تجعله يتجاوز عمل الفقيه باعتباره لا يكتفــي باستخراج الأحكام والمعاني الظاهرة منها، ومعاملة الفيلسوف باعتباره يقــر بعــدم جدوى التأمل النظري والبرهان العقلي في فهمها، ويقر بأهمية التأويل الــباطني الــصوفي أو أثر الآيات في القلوب حين يظل إدراك معانيها الحقيقية وقفا علــى الأولياء والعارفين الذين يحققون مرتبة الإنسان الكامل، ومثال ذلك تحديده للمعنى في قوله تعالى: ﴿... إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ... ﴾ (آية 32 من سورة النجم) يكــون طبقا لمفهوم صوفي وهو الفناء وهو درجة تدرك فيها الذات أن كل أفعالها مــن الله، ولا تنسب لها حيث يراد منها حسب التأويل الصوفي عند لشيخ أن ستر الله واسع، والأكوان كلها ستره، وهو الفاعل من وراء هذا الستر، ولا يتم الشعور بــذلك لمن نسب الأفعال للمخلوقين كالمعتزلة، أو الذي جعلها في حدود خلق الله وكسب العبد كالأشاعرة.

هــذه النظرة المختصرة لموقف ابن عربــي كممثل لكيفية تعامل المتصوفة مع القــرآن الكريم تجعلنا ندرك أنه ليس فقيها خالصا، ولا صوفيا خالصا، ويمكن أن نجعل منه صوفيا متفسلفا أو فيلسوفا صوفيا، بصدد فهمه للآيات القرآنية وفق نمط خــاص مــن التأويل ينطلق من أسس فلسفية تنحصر في جوهرها حول مذهبه في وحــدة الوجود، واللغة الإلهية، والإنسان الكامل، وترتكز على مفاهيم صوفية لا تنحــصر في فلــسفة الشيخ فحسب، بل توجد عند مختلف المتصوفة، كالمشاهدة والمكاشــفة والفناء والبقاء والتجلي وغيرها من المقامات والأحوال والمسالك التي

ينتهجها المتصوفة التي تكون أساس فهم معاني النصوص، وبلوغ المعرفة الحقيقية لها في نظرهم وهي التي تقوم على القلب والذوق.

انطلاقـا مـن تحليل كيفية تعامل كل من المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة مع الخطـاب القرآني تجعلنا ندرك أنها ذات أساس فلسفي متميز في جوهره عن العلم، هـنا قد يتساءل البعض لماذا اعتبرنا نظرة هؤلاء للقرآن فلسفية؟ هنا نجيب بعناصر محـددة تـتلخص من التحليلات السابقة وتستلهم من النماذج التي اعتمدنا عليها وهي كما يلي:

- رؤى هـؤلاء الجوهـرية تعبر عن خطاب فلسفي متميز يمثل ميتافيزيقا الدين الإسلامي الواردة في القرآن، وذلك لأنها طرحت أهم المسائل المجردة والمتعالية الـواردة فـيه سـواء تعلقت بالألوهية والإنسان أو الكون كالتوحيد والخلق والعدل والمصير.
- رؤى هـؤلاء تمـثل المسائل الأساسية التي يبنى عليها الإسلام لأنه لا يمكن أن يختـصر في الشرائع والوقائع بل العقائد هي الجوهر والأساس الذي قام عليه، فتاريخه يبين أن معظم السور والآيات التي نـزلت في البداية والتي تمثل السور المكية تعلقت بالعقائد، ونحن نعرف أن قضايا العقيدة لا يمكن أن تطرح إلى في إطار الفلسفة، ولا يمكن للعلم أن يعالجها.
- رؤى هـؤلاء تجعـل النص القرآني فضاء لكل المدلولات والمعاني دون قيد أو حدود، وهو ما يزيد من قيمته ويخرجه من الرؤية العلمية الضيقة التي لا يمكن أبدا أن تستلهم معانيه، فهو نص إلهي لا يستطيع خطاب التفسير الذي تجاوزوه احـتكاره لأن القـرآن دستور شامل لا يمكن أن يكون كالشعر الجاهلي أو يختـصر فهمه في المذاهب الأربعة، بل هو كتاب الحقائق الكبرى التي جسدتها الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية وبلورتها في الرد الفعال على المعارضين له، كما يفهـم بالتأويل الذي هو حق الراسخين في العلم، وهم الفلاسفة كما قال ابن رشد.
- رؤى هـؤلاء تنسجم مع ما ورد في القرآن، وما توصل إليه كبار الفلاسفة في الكـثير من الأحيان، ففكرة التوحيد عندهم تنسجم مع فلسفة أفلوطين حول الـواحد، ومع قوله تعالى: ﴿... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ... ﴾ ولذا كانت ولا تزال

أســـاس الـــدفاع عن الإسلام ضد أعداءه من الداخل كالمنافقين، ومن الخارج كالمبـــشرين بالـــديانات الأخرى والناقدين والمستشرقين والحاقدين لأنها تتم بالـــبرهان العقلـــي الـــشامل المتحرر من الاعتبارات السياسية والايديلوجية والأعراف الاجتماعية الفاسدة.

- نظرة هؤلاء لم تتبلور و لم تتطور إلا في وقت كانت الحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها وفي عصرها الذهبـــي، أين كانت تستعين بآراء الفلاسفة والأقدمين في فهم معاني الآيات وهو ما يجعلها تمثل مرونة في الخطاب الديني الذي يعتمد أســـاليب المناظـــرة والجدل البناء، فقد مثلت عصر التنوير في الإسلام الذي لم تبلغه أوربا إلا في فترة متأخرة.

وبالـــتالي يمكـــن القول أن أساس ازدهار الحضارة الإسلامية قديما هو سيادة خطـــاب فلـــسفي متميـــز بعقلنة النصوص، وبالرغم مما واجهه ذلك الخطاب من معارضـــة ورفـــض لحـــساب سيطرة الخطاب العلمي الفقهي القائم على التقنين والـــتمذهب والهيمـــنة على الحقيقة، فإنه عبر عن التنوير الإسلامي وأرسى دعائم العصر الذهبـــي للمسلمين وبين أهمية فلسفة العقيدة على وجه الخصوص، وأثبت أن الاهتمام بالشرائع غير كاف، لأنه إذا صلحت العقيدة بالضرورة تصلح الشريعة لأنهـــا في جوهـــرها ممارسة للعقيدة، والإيمان الصحيح يولد الممارسة الصحيحة، ففكـــرة التوحـــيد التي عبرت عنها مختلف الآيات لا يمكن أن تفهم في إطار الفقه الذي جعلناه ممثلا للخطاب العلمي، بل في إطار الفلسفة التي تقدم رؤية متميزة عن العلـــم لها ولكل قضايا العقيدة وحتى لقضايا الشريعة، وذلك حسب ما تطرحه من مواضـــيع متميـــزة وردت في القـــرآن، وحسب ما توفره من آليات لفهم معانيه واستثمارها في فهم الماضي والحاضر والمستقبل.

### القرآن وآليات الفهم المعاصر:

لم تظهر خصوصيات الخطاب الفلسفي في التعامل مع النص القرآني في الفكر الكلاســـيكي ولا الفكر الحديث الذي لم نعرج عليه في موضوعنا فحسب، بل قد أصـــبح القرآن اليوم من الحقول الجوهرية التي يتحرك فيها الفكر الفلسفي المعاصر، ولا ســـيما العربـــي أو الإسلامي على وجه الخصوص، بغض النظر عن مساهمات

المستـــشرقين في فترة ليست بالبعيدة والتي كانت بدورها منطلقا لممارسات فلسفية متميـــزة عن خطاب الفقهاء وعلماء الدين بما فيهم الباحثين في الإعجاز العلمي في القرآن نجدها في مساهمات بن نبـــي وأركون وغيرهم، ومن هنا حاولنا أن نثير في هذا العنصر دور الخطاب الفلسفي ومميزاته في فهم النص القرآني اليوم، و لم نركز في هذا المجال على طرح المسألة من حيث المواضيع التي تحاول الفلسفة اليوم إثارتها في القرآن بل ركزنا على جملة الآليات المنهجية التي تساعد فهم أشمل وأنسب لمضامينه مـــن جهة ومستجدات العصر من جهة أخرى، وذلك حسب الخطابات المعاصرة التي تركز على المنهج أكثر من الموضوع.

ومما لاشك فيه أن هذه الآليات تتعدد وتتنوع، وتعكس بدقة اتجاه الفلسفة نحو المـــنهج، وهـــو ما يجعلها أقرب للعلم، وإن ظلت متميزة عنه ولا سيما في الخطابات القـــرآنية المعاصرة، وخاصة بعد التطور الأخير الذي عرفته العلوم الإنسانية في الدول الغـــربية بغض النظر عن التطور الحاصل في العلوم الطبيعية والذي كان بدوره ملاذا للباحـــثين في الإعجـــاز العلمي في الآيات القرآنية كزغلول النجار، في هذا الصدد حاولـــنا كعادتنا إثارة نماذج لخطابات فلسفية معاصرة اشتغلت بالدراسات القرآنية لكي ندرك خصوصية الفلسفة في التعامل مع القرآن، فإلى أي مدى تستطيع الفلسفة أن تقدم اليوم نظرة متميزة للنص القرآني من شأنها أن تضاهي الخطاب العلمي الذي يقتصر على علوم الدين ويرفضها من بعيد أو من قريب؟

نـــصرح منذ البداية أننا لا نستطيع الإجابة على هذا الإشكالية في هذا المقام الذي لا يتسع لها، ولكن حاولنا أن نقدم عموميات حول المسألة من شأنها أن تنير عقولـــنا حول هذه المسألة الحساسة ولو بالقليل، ولذا سنستعرض بعض المحاولات الـــرائدة في هـــذا الصدد بالتركيز على جانب الآليات الجديدة للفهم التي سنقتصر على بعضها، وعلى بعض روادها حسب ثلاث عناصر أساسية وهي:

1. القرآن والمنهج التحليلي.
2. القرآن والتأويل.
3. القرآن والتفكيك.

القـــرآن والمنهج التحليلي: سنحاول من خلال هذا العنصر تحليل نظرة مالك بن نبـــي لكيفية التعامل اليوم مع القرآن من خلال كتابه المشهور الظاهرة القرآنية

الــذي أكــد فــيه على ضرورة الاهتمام بتحقيق منهج تحليلي في دراسة الظاهرة القــرآنية (بــن نبــي، م: 1981، 53)، ومن خلاله يسعى إلى تقديم رؤية فلسفية متميزة للظاهرة القرآنية، تنطلق من النقد للمناهج الموروثة من الكلاسيكيين أو من المستشرقين في هذا المجال، بهدف التأمل الناضج في الدين وإصلاح المنهج القديم في تفسير القرآن.

تتــضح الرؤية الفلسفية المتميزة في مجال التعامل مع النص القرآني عند ابن نبــي في الرؤية النقدية للإستشراق، ويرى أنه لا يمكن الاحتكاك به لأن منهجه بعــيد عن العلم وخاضع لأهواء سياسية ودينية، ولذلك ينتقد مختلف الدراسات العربية في مجال القرآن التي نهلت منه، ويتعجب من تأثرها بها، ويضرب لنا مثال عــن ذلك هو تأثير المستشرق مرجليوث في طه حسين من خلال كتاب الشعر الجاهلي، وفي دراسة الدكتور صباغ عن "المجاز في القرآن"، ناقدا لهما على أساس أن دراستهما للخطاب القرآني تعتمد على منهج لا يتماشى مع مقتضيات الفكر الحديث، ما دامت تقوم على المقارنة الأسلوبية بين الشعر الجاهلي والقرآن، التي لا تجــدي نفعــا في الفترة الراهنة، باعتبار أن المسلم اليوم لم يعد يقارن بين آية قرآنية وجزء موزون من الأدب الجاهلي، ولم يعد يملك التذوق اللغوي الذي كان يــوجد عند أسلافه في العصر الأول للإسلام، ولذا ينبغي في نظر ابن نبــي أن يعــدل مــنهج التفــسير القرآني في ضوء المستجدات، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بتحليل دقيق وعميق لأفكار المجتمع، وأهمها مشكلة الأفكار الدرجة التي تؤثر في توجيه التاريخ أكثر من العلم على أساس أن الجمهور تتحكم فيه أفكار الدراويش والجهــال الــتي تــصنع معــتقداته، ومــن هنا ينبغي الانطلاق منها وكشفها وتــصحيحها، وبــذلك حاول طرح رؤية جديدة للخطاب القرآني تتخذ طابعا فلــسفيا رغم ما يظهر عليها من النــزعة العلمية، وذلك لأن دراسته لا يمكن أن تــدرج في علم محدد كالفقه والأصول وعلوم القرآن المألوفة بقدر ما هي محاولة نقديــة ودعــوة لــتجديد المــنهج، ومقاربة أولية بين القرآن والعلوم الإنسانية والاجتماعــية بما فيها التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع والمقارنة بين الأديان والأنثــربولوجيا، يمكــن أن تــدرج ضــمن المحاولات الفلسفية الجادة في حقل الدراسات القرآنية.

أراد ابـــن نبـــي بهذه الرؤية أن ينتقد جدوى الإعجاز اللغوي في التعامل مع الـــنص القرآني اليوم، ليؤكد أن الآيات الخاصة بالإعجاز إعلان له وليست حجة كما يعتقد، ويبين أنه خاص بالعرب في الجاهلية وليس اليوم، لأنهم كانوا يتذوقون اللغـــة بالفطـــرة وكانت الفصاحة هوايتهم، ويحاول طرح القضية في ضوء تاريخ الأديان ليبين أنه في العصر العباسي أصبح يدرك في حدود التذوق العلمي، أما اليوم وبـــتغير الأوضـــاع حتما سيتغير مفهوم الإعجاز للمسلم الجديد ولا بد أن يدرك داخـــل المـــستجدات، ويضرب لنا ابن نبـــي قوله تعالى: ﴿... وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا... ﴾ ليبين أنها لم تعد تؤثر لا بالذوق اللغوي ولا بالذوق العلمي مما يستدعي فهمها في ظل الأوضاع الجديدة الاجتماعية والثقافية التي نعيشها اليوم، بهذا التصور لـــتاريخ الإعجـــاز ندرك أنه عند ابن نبـــي يطرح تحت رعاية الخطاب الفلسفي عندما يؤسسه على مفهوم النقد، ويسعى إلى طرحه وفق تسلسل تاريخي يكون من خلالـــه أنـــسب للتبلـــيغ، وهذه الغاية لا يحققها إلا بمراعاة الظروف الاجتماعية والنفسية التي يخاطب فيها البشر، وهو ما يجعل خطابه متميزا عن الخطابات الجافة الـــتي لا زالت تتبجح بالفصاحة متجاهلة المستجدات التي وجب أن يفهم في ظلها القرآن، والتي لا تتحقق إلا برؤية فلسفية نقدية متميزة تجدد مفهوم الإعجاز.

لا يـــتوقف ابن نبـــي عند تجديد مفهوم الإعجاز بل يدعوا إلى تطبيق آليات جديدة في فهم الظاهرة القرآنية بصدد تحليله لظاهرة الوحي حين يستعمل معطيات علـــم الـــنفس وعلم الاجتماع والتاريخ في فهمه، حيث ينتقد الآراء التي تجعله من قبـــيل المكاشـــفة التي تعني عنده معرفة مباشرة لموضوع قابل للتفكير على عكس الوحـــي الذي هو تلقائي ومطلق وغير قابل للتفكير، أو من قبيل العرفان الذي يمثل معـــرفة يجـــدها الشخص في نفسه في حين أن الوحي خارج أحوال الفرد النفسية بالـــتالي يظهر الأسلوب الفلسفي عند ابن نبـــي بوضوح في الانطلاق من المفاهيم للـــنقد والإيضاح، فبعد تعريف تلك الظواهر والتمييز بينها وبين الوحي عرف هذا الأخير بدوره انطلاقا من قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ... ﴾ (الآية 44، مـــن سورة آل عمران) ورأى أنه يعني كشف المغيب، مغيب محدد تماما، يضم التفاصيل المادية لمشهد روحي خالص، ويضم أيضا واقعا معينا هو إلقاء الأقلام (بن نبـــي، م: 1981، 141)، كمـــا اســـتعمل نفس الأسلوب في التمييز بينه وبين

الهلوســـة، و لم يقف عند معطيات علم النفس بل استعمل كذلك معطيات تاريخية واجتماعـــية وأنثـــربولوجية في فهم الظاهرة القرآنية بتحليل الوسط الذي نشأ فيه النبـــي ونشأته وتميزه بالأمية لتأكيد غيبية القرآن وانفصاله عن ذات النبـــي.

كمـــا يظهـــر بوضوح استخدام ابن نبـــي للمنهج الجديد في فهم النص من خـــلال مقارنـــته بين قصة يوسف كما وردت في القرآن الكريم، وكما جاءت في الكـــتاب المقـــدس وفي المجلـــد الأول من سفر التكوين، وهنا سوف لن نستعرض تفاصـــيل هذه المقارنة لأن الذي يهمنا هو أسلوبه المتميز الذي يقوم على استخدام معطـــيات الـــتاريخ وعلـــم الاجتماع والأنثربولوجيا وعلم النفس في المقارنة بين الـــروايتين وفي تحليلهما ودراستهما وهو ما يعكس صبغة فلسفية تظهر من خلال مـــبدأ الشمولية والتحليل المقارن المؤسس على ضبط المفاهيم والنقد البناء الذي لا زالـــت الكثير من الخطابات الفقهية والأصولية تفتقر إليه فرغم ما واجهه الكتاب ومـــنهج ابـــن نبـــــي من نقد ولا سيما من أركون حين اعتبر كتابه – الظاهرة القـــرآنية – ســـطحيا، إلا أن أركون نفسه يصرح بأن المفكر قد فرض نفسه في النـــصف الأول من القرن العشرين بصفته مفكرا مسلما كبيرا (أركون، م: 2005، 15)، وبالـــتالي فتعامل ابن نبـــي مع القرآن نموذج متميز للخطاب الفلسفي الذي بقـــدر ما يؤسس نظرة متميزة عن خطاب الفقهاء والأصوليين فإنه في الوقت ذاته يقـــارب بـــين الـــروح الفلسفية المؤسسة على النقد والتحليل الشامل والتجديد المنهجي، والروح العلمية المبنية على التحليل الموضوعي الفعال المبني على التطورات الحاصلة في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي اعتبرها أركون مشروعه في فهم النص القرآني وفق ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية.

الـــتأويل: يعتـــبر التأويل من القضايا الجوهرية في الفكر الفلسفي الراهن ولا ســـيما العربـــي منه، حيث تتعدد الأبحاث الفلسفية في ميدانه، فهو من دون شك يعكـــس ممارســـة فلـــسفية متميزة في ميدان النص القرآني ظهرت منذ القديم مع الفلاسفة التيولوجيين على وجه الخصوص، وكثيرا ما تعرض أصحابه للنقد اللاذع ولا سيما في الفكر الإسلامي من أنصار التفسير وحرفية النص إن صحت التسمية مـــنذ عهـــد الإمامين أحمد بن حنبل وابن تيمية إلى يومنا هذا، ومما لاشك أن أهم رواد التأويل اليوم هو المفكر المصري نصر حامد أبو زيد الذي كانت له محاولات

رائدة في ميدانه كثيرا ما أثارت حملة الفقهاء وشيوخ الأزهر ضده حتى كتب كتابه "التفكير في زمن التكفير"، فالحكم بالتكفير راجع لمميزات خطابه الفلسفي عن خطاب الفقهاء وعلماء الدين في التعامل مع النص القرآني، وهو ما يدفعنا إلى إثارته في هذه المداخلة بغض النظر عن المحاولات الأخرى التي اشتغلت في ميدان التأويل والقرآن، والتي إن كثرت اليوم فما هي على دلالة لحاجة الإنسان اليوم إلى فهم جديد للنص القرآني، وهي المهمة التي لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل الفلسفة.

فأبو زيد لم يكتف بدراسة التأويل في الفكر الإسلامي الكلاسيكي عند المعتزلة وابن عربي بل تعددت أبحاثه ومؤلفاته حول التأويل، انطلاقا من همه المركزي وهو الاشتغال على النص المؤسس للحضارة العربية الإسلامية وهو النص القرآني، إذ يظهر أسلوبه الفلسفي بوضوح في اتجاهه النقدي للفكر الإسلامي الكلاسيكي وآلياته في الفهم، فالمنطلق الأساسي لفلسفة أبو زيد في الدعوة إلى التأويل هو نقد التصور المتعالي عند الكلاسيكيين وأتباعهم من العلماء المعاصرين للوحي الذي يجعل منه ظاهرة مقدسة غيبية منفصلة عن الواقع يحرم النقاش فيها، إذ يقول: "ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضيعها وتصوراتها" (أبو زيد، ن. ح: 2005، 32)، فالميزة الأساسية التي تتميز بها فلسفة أبو زيد حول القرآن هي تحطيم جدار القداسة الإيديولوجي الذي كان وما زال يسيج البحث العلمي الموضوعي حول الوحي باسم العلم ذاته، وذلك برفض التأويل لحساب خطاب التفسير، إذ يدعو إلى تأسيس مفهوم جديد للوحي باعتباره ظاهرة ثقافية، ويرفض من الناحية أخرى التمايز المطلق بين القرآن وغيره من النصوص، ما دام جزءا من الثقافة الإنسانية بل مرتبطا بظاهرتي الشعر والكهانة ولو جاء معارضا لها، فلا يمكن أن يفهم منعزلا عنها في نطره، طبقا لقاعدة وهي يجب أن يؤول النص ويفهم في ضوء النصوص الأخرى، وفي إطار الثقافة السائدة ككل.

فالتأويل ليس غريبا على الدين أو مصطلحا دخيلا، بل كان منتشرا في المجتمع العربي ومعروفا يظهر في تأويل الرؤى والأحلام وعمل العرافين ما قبل الإسلام، ويجدر الإشارة أن كلمة تأويل وردت في القرآن سبع عشرة مرة في حين أن كلمة التفسير لم ترد سوى مرة واحدة (أبو زيد، ن. ح: 2005، 226) وهو ما يؤكد أنه

أداة ضـــرورية للفهم منذ القديم وإلى يومنا هذا، والتأويل عند أبو زيد يحمل معنيين همـــا: الـــرجوع إلى الأصل من ناحية، والوصول إلى غاية من ناحية أخرى، لأنه حركة نامية متطورة.

ومـــن دون التفصيل أكثر في أسس التأويل عند أبو زيد الذي يعتبر على حد قوله حركة ذهنية لإدراك الظواهر، يكفينا أن ندرك حقيقته وقيمته في فهم القرآن مـــن خـــلال تأويله للآية المتعلقة بالتأويل ذاته، لأنها كانت ولا تزال المنطلق لذم الـــتأويل حـــين تفهم بخطاب التفسير كما وردت في سورة آل عمران، ليؤكد أن الآية تتحدث عن حركة إتباع للمتشابه، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، ومن هنا يكون الـــتأويل لغايـــة، وهذا المفهوم هو الذي لم يدركه الرافضون لتأويل المتشابه، لأن الـــتأويل المنهي عنه حسب تأويله للآية هو التأويل الذي يستهدف الفتنة، وبالتالي الـــتوقف عـــند التفـــسير في فهم الآية هو المحدد للمعنى الرافض للتأويل، وبذلك فالتحكم في آلياته تكون بدورها أساس بلوغ الفهم الأنسب للقرآن، فهي مقومات ضـــرورية تـــضاف إلى شروط التفسير كمعرفة علوم القرآن وعلوم اللغة لأن هذه الأخـــيرة غير كافية، ولا بد من حركة التأويل التي تأتي بعد استنفاذ المفسر لأدواته العلمية في كشف الدلالات والتي يتجاوزها إلى كشف الممكن والمحتمل، بالنفاذ إلى أعمـــاق الـــنص واكتشاف أسراره ودلالاته الجديدة في إطار الواقع الحي المتطور، وذلـــك مـــا يحتم على الفقيه التحكم والدراية بكل العلوم التي تساعده على فهم الواقـــع الحقيقي وإدراك حركته (أبو زيد، ن. ح: 2005، 241)، تلكم هي المهمة الملقاة على عاتق الفقهاء في نظر أبو زيد من خلال دعوته إلى التأويل والدفاع عنه، ومن دون شك أنها ليست سهلة التحقيق، وتظل مشروعا لا يمكن استيعابه إلا من طـــرف الفلسفة ما دامت خطابا شموليا يسعى إلى التقارب بين العلوم التي تتضافر فيما بينها لبناء التأويل الحقيقي، والفلسفة من خلاله تمثل الروح النقدية لعلوم الدين الـــسائدة، والمـــلاذ الأخـــير لهـــا لكي تحقيق فعاليتها ومسايرتها للواقع من جهة، وانسجامها مع العلوم الأخرى من جهة أخرى كشرط جوهري لفهم القرآن اليوم.

التفكـــيك: يتواصل صدى الفلسفة في فهم النص القرآني مع دعاة التفكيك الـــذي حاولـــنا أن نعرج عليه هنا إدركا منا لأهميته وشموليته، فهو عملية فكرية متشعبة تحيل إلى جملة من العلوم ومجموعة من المناهج سعى المفكرون المعاصرون من

أمـــثال أركـــون إلى تطبيقها في النص القرآني، فهو حسب علي حرب ليس مجرد أسلوب للتفلسف فقط، ولا تقنيات إجرائية ومنهجية فحسب، بل هو "شكل من أشكال التفكير أفاد أصحابه والذين مارسوه من كل الإنجازات الفكرية التي تحققت في مجـــال اللغة، والسمياء، والإناسة والتاريخ، والابستيمولوجيا والتحليل النفسي، وسواها من الفروع التي شهدت طفرات معرفية أو ثورات منهجية ابتداء من مطلع القـــرن العـــشرين" (حـــرب، ع: 2005، 24)، انطلاقا من هذا المفهوم ندرك أن التفكيك حدث فلسفي بارز في الفترة المعاصرة وممارسة متميزة في الفكر الإنساني ككـــل، وذلك حسب طابعه الشمولي الذي يلح على الإلمام بكل العلوم والمناهج الـــتي تأسست في الفترة المعاصرة سواء في ميدان اللغة أو الابستيمولوجيا أو العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل ممارسته على النصوص بأشكالها المختلفة واكتشاف معانيها.

من هذا المنطلق يعتبر التفكيك أهم المشاريع الفلسفية التي تمثل مرحلة ما بعد البنـــيوية التي لم تقتصر على تحليل ونقد الأفكار الفلسفية الغربية، كمفهوم الحقيقة مـــع نيتـــشه، أو مسألة الكينونة مع هيدغر، أو عالم المعنى مع ديريدا، أو الكليات المتعالـــية مـــع دولـــوز، بل انتقلت مع مفكرين وفلاسفة آخرون إلى حقل النص القـــرآني، فالتفكيك هو اشتغال على بنية النص وتحليل لفاعليته للكشف عن آلياته في إنـــتاج المعـــنى أو إجـــراءاته في إقرار الحقائق أو ألاعيبه في إخفاء ذاته وحقيقته حسب ما يعرفه علي حرب (حرب، ع: 2005، 54)، هذا المفهوم يثير الكثير من الحـــساسية نحو النص القرآني، تنبع من اعتبارات عدة أهمها تعاليه وقداسته، ولكن المنهج التفكيكي لا تهمه هذه الاعتبارات بقدر ما تهمه الحقيقة، ومن أهم رواد هذا المنهج الفيلسوف والمؤرخ محمد أركون الذي يعكس بدوره ممارسة فلسفية متميزة عـــن خطاب الفقهاء وعلماء الدين في مجال القرآنيات، تنطلق من الروح الفلسفي القائم على الشك والنقد والتحليل المنهجي، والتسلح بالعدة المفهومية والتحرر من سياج الإيديلوجيا، وتحقيق هدف الفيلسوف الأسمى وهو السعي إلى توحيد الوعي العربـــي الإسلامي.

الـــشك نلمـــسه في زحزحة خاصية القداسة كشرط أولي للتعامل مع النص القرآني حيث يشكك أركون في المصحف العثماني في حد ذاته حين يصفه بالرسمي

والمغلق، وفي كل التراث الذي وصلنا عن التابعين وتابعي التابعين بلغة الفقهاء ويدعو إلى العودة إلى جذوره الأولى والحفر والتنقيب في أعماقه دون أي حدود، أما النقد فيتعلق بما يسميه بالإسلاميات الكلاسيكية بشقيها الاستشراق والاجتهاد التقليدي في اعتمادهما على الماضي أو الاكتفاء بقراءة النصوص باعتماد فقه اللغة أو علوم اللغة كالنحو والبلاغة، وافتقارهما للآليات الجديدة للمعرفة التي تمثل عدة التحليل التفكيكي للنص، والذي يقوم على الاستفادة من التطورات الحاصلة في ميدان العلوم الإنسانية كوسائل جديدة لفهمه واستيعابه، والتي تتمثل في جملة العلوم والمناهج كالسميائيات، والأنثربولوجيا، وعلم الاجتماع، والمقارنة بين الأديان، والتاريخ، التي مبتغاها بلوغ تحليل موضوعي وشامل للوحي، كما تظهر الخصوصية الفلسفية بوضوح في ترسانة المفاهيم التي حددها أركون وألح على إدراكها كالمفكر فيه، المستحيل التفكير فيه، الأرذوكسي، الأسطورة، الإناسة، التحليل الألسني، الأنثربولوجي وهو بدوره يحث على التسلح بمعجم خاص لفهم مشروعه، هذه بعض الخصائص التي تعتبر شرطا جوهريا لإنجاز العملية التفكيكية في الدراسات القرآنية.

وأهم ما أثار فضولنا الفلسفي هو نموذجه التفكيكي في خطابه القرآني حول فهمه لحقيقة الخلاف بين السنة والشيعة الذي يعتبر اليوم من القضايا الجوهرية التي لا تزال تحتاج إلى الكثير من الإفاضة والبحث لحل معضلة الخلاف بين الفرقتين أو المذهبين، بعيدا عن المنهج الكلاسيكي الذي يقوم على الجدال ورفض الآخرين، وعن المنهج الاستشراقي الذي يفصل الخلاف عن الواقع أثناء دراسته تحت شعار الحيادية والموضوعية، حيث يقول أن يقدم مثالا تطبيقيا على التحليل التركيبي الخاص بالمناقشة الكبرى التي قسمت الوعي الإسلامي ومزقته منذ عام 632م (أركون، م: 1996، 145) ويطبق هذا التحليل حسب فرضيات تكون أساس إدراك المنهج الأركوني في التعامل مع القرآن الكريم والتي تعكس بدورها نموذجا للخطاب الفلسفي المتسلح بالنقد والمتحرر من الإيديلوجيا وسلطة اللاهوت، والذي همه الأول والأخير بلوغ الحقيقة دون أي اعتبار ديني أو سياسي أو غير ذلك.

تمثل هذه الفرضيات أن القرآن لا يمكن احتكار فهمه وتفسيره وفق مذهب واحد يملك الحقيقة لأن للقرآن دلالات ومعاني احتمالية مقترحة لكل البشر

وهـــي مـــؤهلة لإنتاج عقائد متنوعة بتنوع الوقائع والأحوال، كما أنه مرتبط بـــنوعين مـــن الدلالات احتمالية مفتوحة على كل المعاني تتعلق بالدين الذي يـــتجاوز الـــتاريخ، ومحينة أو مجسدة في عقيدة ما، وهذه الأخيرة عندما تمتزج بالـــتعالي وتصبح معايير ثابتة فإنها تجعل القرآن من قبيل الايديولوجيا، والقرآن نص مفتوح لا يمكن أن يغلقه تفسير نهائي أو أرثوذوكسي، ولا يمكن أن يختزل إلى مجـــرد إيديولوجيا تحتكر رسالته ومعانيه كالسنة والشيعة لأنه طرح مسائل عامـــة كالحـــب والحـــياة، بالتالي فإن أركون يدعو إلى فهم الدلالات الحقيقة للنـــصوص عن طريق ما يسميه طوبولوجيا المعنى، وذلك باكتشاف المعاني التي يـــشكلها الفكـــر البشري حسب الموقع والمحل الذي يوجد فيه، بدل من فكرة اليقينـــيات الثابـــتة، وبالتالي فإن أسلوبه الفلسفي في التعامل مع النص القرآني متعدد الآليات لا ينحصر في أسلوب التفكيك الذي ركزنا عليه هنا، وما يهمنا هـــنا هو تميزه عن أسلوب الفقيه، الذي يعزو أركون سيطرته قديما واليوم إلى اختفاء الموقف الفلسفي منذ قرون (5هـــ) وسيادة "نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهـــر قلب ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقه دون أي ابتكار وتجديد عقلي" (أركـــون، م: 1998، 8) فإلحـــاح أركون على ضرورة الموقف الفلسفي الذي هـــوجم وانـــتقد بشدة دلالة قاطعة على أنه المنهل الأساسي لبناء فهم مناسب للـــنص من شأنه استيعاب الواقع ومواكبته، وقد طبقه فعلا في مجال النصوص القـــرآنية وجسده في سورتي الفاتحة والكهف مميزا أسلوبه الفلسفي عن منهج الفقيه التفسيري، وهي ضرورة نحن في حاجة ماسة إليها اليوم لبناء فهم شامل للقـــرآن يتناسب والمنجزات العلمية، وهو ما يدل أن الأسلوب الفلسفي المتميز عـــند أركون في مجال التعامل مع القرآن إن كان في جوهره فلسفيا فإن غايته تقريب الفلسفة من العلوم في فهم القرآن وهو مطلب عاجل وضروري لا يمكن أن يـــتحقق إلا في ظـــل الفلسفة التي غيبت منذ فترة طويلة ولا سيما في مجال القرآنيات لحساب الخطاب التفسيري وعلوم الدين الكلاسيكية التي كانت وما زلت تسيطر على الخطاب الرسمي والشعبـــي في مجال التعامل مع القرآن، وهو مـــا قتل روح الإبداع وأسر العبادات في الروتينية، وتخلى عن العقائد لحساب الشرائع.

ومن الذين اهتموا بالتفكيك وأشادوا به المفكر اللبناني علي حرب الذي رغم أنـــه لم يركـــز على استعماله في حقل القرآنيات كما هو الحال عند أركون، فقد اســتوقفتنا طـــرحه للقـــضية في كتابه الممنوع والممتنع في عنصر - لغز الحروف القـــرآنية - الـــتي تـــسمى بالمقطعات كـ: ألم، كهيعص.. أين أشاد بآراء الصادق النـــيهوم حولها ووصفها بالجدة والإثارة، ونحن نعلم أن الأسلوب الفلسفي من أهم مميزاته هي الإثارة والدهشة التي تعتبر جوهر الإشكاليات وسر اختلافها عن العلم، وهو ما دفعنا إلى طرحها في هذا المقام، وأشار بعد ذلك إلى النقص في رأي النيهوم حـــين جعلـــها رموزا صوفية كانت موجودة في مذهب القبالة عند اليهود، وتمثل نظاما تدريبيا ومسالك تربوية وروحية كل واحد منها يمثل مرحلة معينة، ليبين أنه تعامـــل معها كألغاز، ولكن علي حرب بدوره اكتفى بالإشارة إلى منتهى الإثارة فـــيها واعتبارها من الخفي المستور لكي يبرهن فكرته القائلة بقوة النص في حجبه وإخفائـــه و لم يقدم أي جديد في مجال فهمها، ولكن يبقى المهم فيها إدراك فعالية الأســـلوب الفلسفي في الإشادة بقوة النص القرآني وعجز البشر عن إدراكه، وإن كانـــت المحاولات التفكيكية في بدايتها، فلنا أن نتساءل هنا إلى أي مدى تستطيع فك ألغاز الحروف المقطعة؟ لعل الاستفادة هنا تكون في طرح الأسئلة التي من شأنها أن تـــبين فعالية الخطاب الفلسفي في إثارة الممنوع واللامفكر فيه، والذي لا ننكر على أنفسنا أن فضولنا كثيرا ما يدفعنا إلى طرحه، وهنا نقول للرافضين لطرح مثل هـــذه القـــضية أن الإقـــرار بعجزنا بعد بحثنا عن تلك المسائل أفضل من التصريح بعجزنا منذ البداية، لأنه من دون الشك أساس التخلص من الإيمان الساذج والتقليد والعـــبادات الروتينية وبلوغ الإيمان الحقيقي والعبادات الروحانية التي نحن في حاجة ماسة إليها اليوم.

انطلاقا من هذا التحليل للعلاقة بين القرآن وآليات الفهم في الفترة المعاصرة، والـــتي ركـــزنا فيها على آراء فلاسفة معاصرين اشتغلوا بالدراسات القرآنية حول المسألة، ندرك أن الفلسفة ممارسة متميزة عن علوم الدين في التعامل مع القرآن عن العلـــوم المعروفة في ميدانه، وذلك لأنها نظرة عقلانية عميقة لنصوصه متحررة من سياج التعصب المذهبـــي، والتقنين العلمي، والقناع الإيديولوجي، التي كانت ولا تزال عوائق البحث الفعال والهادف في ميدانه.

## الخاتمة:

بناء على تحليل ودراسة الفلسفة كممارسة متميزة عن العلم في مجال الدراسات القرآنية، ندرك أنها تقدم نظرة خاصة لا يمكن أن يقدمها العلم في مجال التعامل مع النص القرآني، وهي التي تظهر في عناصر متعددة ومتنوعة نلخصها في عنصرين:

أولا: من حيث مواضيع القرآن الفلسفة تكون أوسع وأشمل في طرح جميع قضاياه، فهي لا تركز على آيات التشريع والمحكم منها كما يتجلى في الخطاب الفقهي، بل تجعل من آيات العقيدة والمتشابه منها جوهر الدين كما لاحظنا في الفكر الإسلامي الكلاسيكي حيث تعالج مسائل الصفات والأفعال، وكل مسائل الألوهية والخلق والتوحيد والمصير والعدل الإلهي وغيرها من القضايا التي يمكن أن يعالجها العلم لأنها مسائل نظرية مجردة تمثل ميتافيزيقا الدين التي لا تطرح ولا تفهم إلا في ظل الخطاب الفلسفي، الذي كان ولا يزال إلا يومنا هذا يحاول إحياءها رغم ما يجده من عوائق في سبيل تحقيق ذلك كالتكفير والاتهام بالزندقة، ومما لاشك فيه أن طرح هذه القضايا ليس من قبيل الشرك وانتهاك المقدس بل هي ضرورية لأنها أساس الإيمان الصحيح المتحرر من السذاجة والتقليد والسطحية الذي يكرسه الخطاب الفقهي السائد لأنه وحده غير كاف، ولا سيما في الفترة الراهنة التي عرفت فيها العقيدة تراجعا كبيرا لحساب الاتجاه نحو الشريعة، وهنا نعيد القول: أننا في حاجة ماسة اليوم لإثارة قضايا العقيدة من أجل غايات داخلية كنشر الإيمان الصحيح المتحرر من التقليد والايديولوجيا، وخارجية تمثل الحوار الفعال والبناء بين الديانات الذي تنتصر فيه الحقيقة في النهاية، باعتبار أن الصراع في جوهره عقائديا داخل الدين الواحد وليس بين الديانات فحسب، كما هو الحال بين السنة والشيعة في الإسلام.

ثانيا:من حيث مناهج وآليات فهم القرآن تقدم الفلسفة الطرق الكفيلة بطرح وفهم مختلف المسائل الواردة فيه، انطلاقا من أسسها وقواعدها في التعامل مع النصوص القرآنية من جهة، ومع النصوص البشرية المضافة إليها من أحاديث واجتهادات الصحابة والعلماء، وهي: النظر العقلي الحر، روح النقد، رفض التقليد، ضبط المفاهيم، التحرر من الإيديولوجيا، التطلع إلى الحقيقة المطلقة، التحليل الكلي

والعميق، هذه هي المنطلقات الكبرى التي تبلورت بموجبها آليات للفهم تختلف عن وسائل الخطاب العلمي في فهم القرآن الكريم الذي لا زال يعتمد على علوم الدين الكلاسيكية كما بلورها السيوطي والزركشي، وأهمها التأويل الذي كان ولا يزال منهجا يعبر عن أهمية الروح الفلسفي للبحث في القرآن بسعيه نحو المعنى الممكن، وتعبيره عن استحالة استهلاك النصوص القرآنية من خطاب التفسير، وعن صلاحيتها لكل زمان ومكان، والتفكيك بدوره لا يقل أهمية عنه رغم أنها لا زال في بدايته لأنه استكشاف لأعماق النص القرآني، وإدراك لخباياه وخفاياه دون حدود في إطار البحث الفلسفي المتميز باختراق الممنوع واللامفكر فيه، والمتحجب كمناطق يستحيل على العلم أن يتحرك في أراضيها.

وهذه الاعتبارات لا تعني الانفصال بين عمل الفيلسوف والعالم في فهم النص القرآني، بل إن التميز الأساسي للممارسة الفلسفية هي الجمع بين نشاطهما، فإن كان ولا زال الفقيه وعالم الدين يرفض الفلسفة ويتنكر لها، فإن الفيلسوف لا يرفض الفقه بل همه الجوهري تطوير البحث في ميادينه، مسايرته للعصر، ربطه بالعقيدة الصحيحة، ويطرح من ناحية أخرى كيفية الاستفادة من التطور العلمي الحاصل في جميع الميادين لبلورة فهم منصف وفعال ومتفاعل مع العصر للقرآن كضرورة ملحة لا يحتاج إليها المسلمون فقط بل الناس كافة باعتبار أنه أنزل للناس جميعا، وهذه المهمة ليس بالأمر السهل بل هي مهمة أساسية للفلسفة اليوم التي تتميز عن العلم في مجال القرآنيات بأنها تضمن التفاعل بين النصوص والوقائع من جهة، وتقارب بين جميع العلوم والمناهج في فهمها من جهة أخرى.

وفي الأخير نقول أن الفلسفة بقدر ما هي متميزة عن العلم في مجال الدراسات القرآنية من حيث الموضوع والمنهج بقدر ما هي متقاربة معه، ما دامت توفر له الأرضية التي يضمن فيها صيرورته ومصيره في فهم الوقائع، وما دامت تقدم له الآليات المناسبة لفهم نصوصه في مختلف الفترات، فالفهم الأنسب للنصوص القرآنية لا يكون إلا بالتفاعل بين الفلسفة والعلم، ومما لا شك فيه أن ذلك لا يتحقق إلا في ظل الخطاب الفلسفي الذي لم يفرض وجوده بعد، في مقابل خطاب الفقهاء وعلماء الدين الذي كان ولا يزال يهيمن لوحده على الخطابات الرسمية والشعبية، ومما لا شك فيه أن هذه الهيمنة الأحادية من أسباب الركود والرجوع

إلى الـــوراء في فهم القرآن، لأن العلماء الحقيقيون الذين وصفهم الله بالراسخين في العلم هم حسب ابن رشد وأتباعه من الفلاسفة هم الفلاسفة وليسوا الفقهاء، لأنهم وحـــدهم لهـــم الحق في التأويل، فالانفصال بين الدين والفلسفة عاملا من عوامل تخلفـــنا، لا يمكن تجاوزه إلا بالتكوين الفلسفي لرجل الدين، والذي لا مناص منه لتطور تكوينه العلمي والديني في الوقت نفسه.

## مصادر ومراجع البحث:


- القرآن الكريم.
- ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، دار الفكر، ط1، 2004.
- أركـــون محمـــد، القـــرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005.
- أركـــون محمـــد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، المركز الثقافي العربـــي، ط2، 1996.
- الفجـــاري مخـــتار: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، ط2، 2005.
- الويسي ياسين حسين: في أثر الفلسفة الإسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية، دار نينوي، 2008.
- بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984.
- فـــارح مـــسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، ط1، 2006.
- حرب علي: الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربـــي، ط4، 2005.
- خطاب عبد الحميد: معالم في الفلسفة الإسلامية، مطبعة النخلة، 1991.
- نـــصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربـــي، ط6، 2007.
- نـــصر حامـــد أبـــو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربـــي، ط6، 2005.

# في أفقِ النقد الفلسفيِّ: أسئلة ورهانات

مخلوف سيد أحمد

قسم الفلسفة - جامعة سيدي بلعباس، الجزائر

**الملخص:**

بـــات مـــن الـــضروري القول أن مهمة الفلسفة أصبحت أكثر فأكثر مهمة انطولوجية نقدية بالمعنى "الفوكوي" تسعى نحو نقد مزدوج:

نقد أركيولوجي: ينصب على الخطابات التي تملأ مجالات قولنا وفكرنا وفعلنا، ونقـــد جينيالوجـــي: ينصب على الغوص في كل ما نفعله ونفكره في الحاضر، أي فهم ما نحن عليه الآن. والحاضر هنا، هو حاضر التحولات العالمية.

إن مهمـــة الفلـــسفة هي مهمة نقدية، اتجاه الحاضر، تسعى نحو فهم الذات، بوابتنا من أجل فهم الحاضر.

إن هـــذه الجينيالوجيا من شأنها أن تجعلنا نقرأ التحولات العالمية التي تعيشها ذواتـــنا في الحاضـــر، نقرأها بحس تاريخي. انه عمل لذواتنا حول ذواتنا ككائنات حـــرة، تندمج في حياة فلسفية، وتجعل من تحليل ونقد ما نحن عليه عبارة عن تحليل للحدود التي توضع أمامنا من أجل اختراق ممكن لها.

إن مقاصـــد الـــنقد الفلسفي تتحدد في تمكين الإنسان من التحقق بأساليب الفكر النقدي والعقلاني من تجاوز أوضاعه وتجسيد قيم تعزز إنسانيته.

**تقديم:**

اعتبرَ الفيلسوف "يورغن هابرماس" أثناء تشخيصه لمسار"الخطاب الفلسفيّ للحداثة" بدءاً من "كانط" و"هيغل" إلى "فوكو" و"دريدا"، ومرُوراً بـــ "نيتشه" و"هيدغـــر" و"باطاي"، بأنّ الحداثة كمفهوم، تستعمل للتّعبير عن عصرٍ بذاته يأخـــذ اسم "الأزمنة الحديثة". وهذا العصر يعيشُ بدلالة المستقبل وينفتحُ علىَ

الجديد الآني، وذلك عبرَ إحداث قطيعة مع الماضي. منذ القرن الثامن عشر (عصر الأنوار) لم يهتم خطابُ الحداثة في الغرب إلاّ بموضوع واحد على الرغم من تعدّد التسميات، وهو الإنسان وفاعليته (الخطابي، ع: 2009، 37). وترتكز هذه الفاعلية على سيادة العقل واختراقه لكلّ مجالات الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة... وبهذا المعنى، يمكن الحديث عن الإنسان كذات فاعلة (Habermas, J: 1988, 159).

إنّ الحداثة ستشكل نظرة جديدة للعالم، سيتمّ بمقتضاها إحداث قطيعة مع سلطة التقليد وما تكتسبه من قداسة داخل المجتمع، كما سيكون لها تأثيرها على تصوّر الإنسان للطبيعة وللتّاريخ ولفاعليته هو نفسه.

فالأرضيّة الفكريّة والإيديولوجيّة لهذه النظرة الجديدة تستند إلى أسُس ومرجعيات عقلانيّة مُغايرة للمرجعيات التّقليديّة واللاهوتيّة. فما هي طبيعة هذه الأسُس؟ وما هو موقعنا نحن من هذه الثقافة العقلانيّة؟ وبأيّ معنى نتحدث عن هذه الثقافة كأفق وكمصير بالنسبة لنَا؟

## 1- منطق الحداثة:

لاحظ "هابرماس" بأنّ الحداثة "لا يمكن ولا تريد أن تستعير المعايير التي تسترشد بها من عصر لآخر. فهي ملزمة باستخراج معياريتها من ذاتها" (Habermas, J: 1988, 8). وينتج عن هذا القول أمران:

أولهما: أنّ الحداثة هي بمثابة انبثاق جديد، المقترن بفلسفة الأنوار وبالثورة الفرنسيّة، وهو ما يميّز عصرها وزمانها عن العصور والأزمنة السّابقة.

وآخرهما: أنّ الحداثة مرتبطة بوعيّ ذاتيّ بشرطها المُتمثل في سيادة الإنسان على الطبيعة والمجتمع، وفي رغبته المُستمرة في التّغيّير وفي استشراف آفاق مستقبليّة واعدة (الخطابي، ع: 2009، 38).

وما كان لهذين الأمرين أن يتمّا، لولا ارتكاز الحداثة على مبدأين أساسين هُما: الذاتيّة والعقلانيّة.

فأمّا الذاتيّة، تمثل المبدأ المحدّد لأشكال الثقافة الحديثة في تنوعها وغناها، سواء تعلق الأمر بالعلوم الموضعة للحقائق والمحرّرة للذات العارفة أو بالتصوّرات

الأخلاقيّة التي صيغت بشكلٍ يُعترف فيه بالحرّية الذاتيّة للأفراد وبإرادهم وفعاليتهم (Habermas, J: 1988, 20, 21).

وأمّــا العقلانــيّة، فالأمــر يتعلق بالتّرابط الوثيق بين الحداثة والعقلنة، حيث أصبحت ذاتيّة العقل الإنسانيّ هي المؤسسة لموضوعيّة الموضوعات، وتمّ إرجاع كلّ معــرفة إلى الذات المُفكرة أو الشيء المُفكر فيه، حسب تعبير "ديكارت". وبذلك، سنــصبحُ أمــام عقل أداتيّ يخضع كلّ شيء لأحكامه ولقدراته، سواء تعلق الأمر بالمجــال الاقتــصاديّ أو الاجتماعيّ أو السياسيّ أو المعرفيّ والأخلاقيّ (سبيلا، م: 2000، 28-29).

تمثل "الحداثة" لحظة تاريخيّة حاسمةً في مسيرة العقل الغربيّ. فالسياقات المرجعيّة الــتي مهــدت للمــشرُوع الحداثاوي تبيّن وترسم أرضيّة اللوغوس الغربيّ كونها مُستمدة بصورة أساسيّة من فلاسفة عصر التنوير وإسهامات مفكري القرن السّابع عــشر، أيــن شــهد المجــتمع الغربيّ حركة تحديث في سائر المجالات الاقتصاديّة والاجتماعــيّة والسياسيّة. فمشروع الحداثة هو اتجاه نحو تحطيم المقدس، بمعنى ذلك الماضي التليد والموروث الثقافيّ الغابر في القدم (مدارس الفكر الإغريقيّ وتوجهات الفكــر المدرســيّ الوسيطي)، والذي يقدم إنجازاته بمظهر القداسة والإهابة، لذلك ظهر التأسِيس الخطابيّ للحداثة من خلال إعلان ضرورة عقلنة النظر والعمل (الفكر والممارســة) من منطلق رفض كلّ أشكال اللامعقول (ابن داود، ع: 2009، 21)، فتظهر الحداثة بمثابة صيغة مميّزة للحضارة الغربيّة تعارض صبغة التقاليد، لأنّ "وعيّ الحداثــة بذاتها يستند إلى وعيها بضرورة تميّزها عن القديم، ولذا فإنّها تتعارض مع معطــيات الجدّة والابتكار. إنّها تعني ترك الأشكال التقليديّة في كلّ أصناف الحياة حتّى وإن تعلق الأمر بالسياسة أو الاقتصاد أو المعرفة، بحيث تكمن ماهية المجتمعات الحديثة في الطريقة التي تحرّر الفرد من ثقل التقاليد" (الشابــي، ن: 2005، 67).

إنّ المدخل الفلسفيّ يظهر كآليّة تفكير منهجيّ في مقوّمات الذهنيّة الحداثويّة مــن خــلال مكاشفة نظام التمظهر الذي يتجلى ضمنه العقل الغربيّ، وفيه تكون قضيّة البحث كالتالي:

- هــل مــن الــضرُوري استعادة لحظة "الكوجيتو" وتسويغ ممارساته على واقع يتجاوز أطره؟

- كـيف يكـون اللوغوس الغربيّ - المتصوَّر ميتافيزيقا - أنموذجاً شموليًّا يرسم تحديدات الفكر؟
- هل يُجدي الوثوق حقّاً بإمكان العقل الأحاديّ البعد؟
- كـيف ينبغـي العمل على التجاوز الأنطولوجيّ لضبابيّة الإيديولوجيا وظلاميّة الميتافيزيقا طالما افتقدنا مبرراتها على صعيد الإبداع الفلسفيّ؟
- ألا ينبغي أن تظل الحداثة وضعًا إشكاليًّا؟
- ما مدى معياريّة المحتوى التنويري؟
- هـل تمـثل الحداثة بالضرورة حقبة تاريخيّة أم قيمة ثقافيّة، الهدف منها التجدّد العقليّ؟

كـلّ هـذه الاسـتفهامات الفلـسفيّة يُفترض بها أن تدلّل على موضوعة "اللامفكر" في الوعيّ الغربيّ وتجربة التناهي وقصد بعث أولويّة الخصوصيّة، وذلك على صعيد:

1. مُكاشفة التّأسيس العقلانيّ في الهويّة الغربيّة؛
2. مُعاينة بنيّة المجتمع الغربيّ عبرَ لحظة تجلي الذات؟
3. مُجاوزة المطلق الإنسانويّ الذي يطبع وجه الحداثة الغربيّة برمتها؛
4. مُواجهة سؤال الذات من خلال بعث أنطولوجيّ المختلف.

في الواقع، هذا المجهود يتجنب الخوض في تقيّيمات الفكرة الفلسفيّة للحداثة، حيث لا نرمي إلى التركيز على المناحي الإيجابيّة وضبط الأشكال السلبيّة للمشروع الغربيّ بقدر بالمستوى النقديّ بعيداً عن المنحى السرديّ، حتّى نتبيّن آليات الذهنيّة الغربيّة من خلال التّعرف على الإنسان الحديث في وضعياته.

## 2- مبدإيّة العقل الأنواريّ:

كانـت ثمّـة انطلاقة فكريّة حاسمة في تاريخ العقل الغربيّ، كانت انطلاقة جـريئة وقلقـة، ذلك لأنّها أرادت أن تؤسس لأفق نظريّ جديد ومتفاعل مع متطلـبات عـصره، بهدف إعطاء الحيويّة وتفعيل النظرة الاجتماعيّة العامة التي طـبعت بمسلماتها كلّ أخلاقيات وأساليب الفرد الغربيّ في الحياة، إنّها ما يطلق علـيه افتخاراً بـ "عصر الأنوار" الذي يمكن اعتباره "الامتداد التّاريخي الطبيعي

لمنجـــزات عصر النهضة في القرن الخامس عشر، هذه التي تبنت الفلسفة التقدميّة ومكنـــتها من الانطلاق متحرّرة من اللاهوت، وأن تؤدي إلى اتجاهات مناهضة للـــرُوح المدرســيّة، أين ظهرت المفاهيم التي تشهد على انهيار الصُورة المدرسيّة للعـــالم، ومناهجها في تفسير الطبيعة" (روزنتال، يدين، 1987، 525). وهكذا، كانـــت الأنـــوار مـــشروع الإنسان الطلق الذي لا يتقيّد بشرُوط خارجيّة عن إمكاناتـــه الخاصة، أو مفروضة عليه بقوة الحديد، إنّها "الأنوار" التي انهالت على المعـــتقدات الـــرّاكدة من أجل تجسيد ورسم معالم الذات الغربيّة، فأزاحت من طريقها مناهج السلطة البابوية، واخترقت دياجير القرون الوسطى لتعلن عن ميلاد "عصر العقل".

ممّا لا شك فيه أنّ مشروع الأنوار انبنى على أساس العقل الذي أريد له أن يكـــون البديل للوحي. فمعطيات الوحي كانت تمثل الطاقة الجبارة التي تستمد مـــنها الحقائق الأبديّة، غير أنّ تمجيد الأنوار لإمكانات العقل اللا-متناهيّة إنّما يعُـــود أساســـاً إلى رغـــبة كامنة في تقويض الدعائم النظريّة للكنيسة والفكر المدرســـيّ الذي يحاول أصحابه تقديم البرهان على صحة النظرة العامة الدينيّة للعالم، حيث أفرزت نمطاً من التفكير العقيم المقلّد، فاختفت كلّ فعالية إبداعيّة لدى الإنسان الغربيّ. وهكذا، حاول ممثلو المشروع أن يصححوا نقائص المجتمع القـــائم، بنـــشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلميّة بمعزل عن تعاليم الرواية الكهنوتـــيّة الموسومة بالرسميّة، ويكمن هذا التغيّير الجذريّ بالأساس في الزعم المـــثاليّ بأنّ الوعيّ (الملكة العقليّة) يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع، فمنذ دخـــول أوروبا عصر الأنوار زاد الاهتمام يتّجه نحوَ دراسة الظواهر الاجتماعيّة وفقـــاً للمبادئ العلميّة التي أخذت تسُود الذهنيّة الأوروبيّة (روزنتال، يدين: 1987، 145).

لا جـــرمَ إذا اعتقدنا أنّ زمان الأنوار هو بمثابة الأرضيّة الخصبة التي تنمّى فيها الإيمان بقدرة العقل على فض مغاليق هذا الوجود. هذا إلى جانب النجاح الصاعد قُـــدماً الـــذي صاحب نشأة العلم الحديث منذ القرن السّابع عشر، أين أوجد ثقة زائدة في العقل وقدراته. لذا، يمكن لنا اعتبار العقلانيّة اتجاهاً تنويريًّا يثق في الإنسان ويرفع الوصاية الملقاة عليه (الخولي، ي: 2000، 14).

إنّ فلسفة الأنوار لم تأتِ - كما يُعتقد خطأً - لتنخر في قواعد الدين المسيحيّ ويُبرهن على تهافت مبادئه وتعاليمه، لتتحوّل الأنوار إلى الديانة الوضعيّة البديلة، ولكن جوهر هذه الفلسفة إنّما يرتسم في ضرورة الانقلاب باحتشام على الكنيسة بالذات، أي على الأسوار التي ادّعت لنفسها امتيازات دنيويّة لم تأتِ المسيحيّة بها من سلطان، فكانت افتراءً على الشعوب وخدشاً في روح السماحة المسيحيّة، لذلك أرادت الأنوار إعادة صياغة تعاليم المسيحيّة بالاتفاق مع رجاحة العقل المستنير وليس المحجور عليه، ووضع أسس لتشكيل النظرة الدنيويّة التي تُعلي من قيمة الذات الفرديّة، وذلك بإحياء التراث الكلاسيكيّ (اليونانيّ والرومانيّ) وهو تراث عقليّ في مجمله.

كان النقدُ السمةُ المميّزة للعقلانيّة الأنواريّة، فمجمل المنظومات النظريّة الراهنة آنذاك تعبرُ بصدق عن الملكة الناقدة التي تعمدُ إلى تصفية التفكير من الشوائب. وهكذا، "خرجت أوروبا العصر الوسيط حينما أظهرت الأنتلجنسيا إلى الوجود حسّاً جديداً من خلال الفن والأدب والفلسفة والعلم، وبدأت الرؤى والتصوّرات الجديدة تتعارض مع تلك الموروثة، وانحصر نفوذ الكنيسة وأصبح الاتّصال بالماضي اليونانيّ والرومانيّ محكوماً بعلاقة متحرّرة من سلطة التقاليد [..] وأصبح العالم مجالاً للممارسة العقليّة" (إبراهيم، ع: 1997، 17).

إنّ الفلسفة الحقّة هي التفكير الذي ينتج المغايرة واللامطابقة ويُرسل شعاعه من خلالهما، وهي بذلك تستمد مصداقيتها من راهنيّة طرحها وإشكالها (...)، بمعنى أنّه ينبغي احتكار الحقيقة وامتلاكها حتّى لا تنتهي إلى التعصب الفكريّ، لذلك تعتبر أهم ميزة في مشروع الحداثة هي المفتوحيّة، التي لا يخرج معناها عن "الآفاقيّة"، والتّطلع لبلوغ حدود المستقبل، "اعتماداً على عقل لا يكف عن مراجعة مكوناته ونقد معقوليته وأشكال حداثته" (أفاية، ن: 1991، 26). إنّ العقل الغربيّ لا يتقاعس أبداً في نقده لذاته، فهو يعيش المغامرة، ولا يدّخر جهداً في تجديد هذه المغامرة، والمهم بالنسبة إليه هو إنعاش مشروعه، الذي يتخلص في حيويّة الانكشاف العقليّ، وهذا يدلّ على أنّ التفكير ليس غير تلك المساحة الأفقيّة، أين تتفاعل منجزات الماضي مع مُمكنات المستقبل (صفادي، م: 1990، 87).

## 3- الفلسفة، أنطولوجيا الرّاهن:

لكــــي نـــنفذ إلى المحتوى العميق لهذا العنوان، يتعيّن أن نضرب بالصفح عن مسبقين اثنين:

أولهمـــا، أنّ الفلسفة، إنّما هي محض خطاب نظري تجريدي، يجنح في سديم المفهوم، ولا يطأ سطح الواقع إلاّ مقلوباً أو مغلوباً؛

آخـــرهما، أنّ الحداثة، إنّما هي "قضيّة سوسيولوجية" لا تدخل في انشغالات الفيلسوف، ولا تمت إلى أسئلة الفلسفة بأيّ واشجة تذكر. بل ينبغي، على عكس ذاك، أن نقول بنحوٍ من الجسارة، إنّ الحداثة في الأفق الإشكاليّ الأساسيّ للفلسفة. وأنّ الفلـــسفة هـــي خطاب الحداثة بامتياز (Habermas, J: 1988, 10). وقضيّة الفلـــسفة المركـــزيّة، منذ "هيغل" وبشكل صريح أو ضمني، تظل بلا ريب قضيّة الحداثة.

أخـــذت الفلـــسفة مـــنذ القرن الثامن عشر شحنة جديدة ومقاسات مغايرة للميتافيـــزيقا "البائدة"، ذلك أنّها لم تعدْ تأبه باستجلاء الماهيات، وكشف الأسباب البعـــيدة والعلل القصوى أو تأبه بسبر غوائل العالم المعقول المثالي والمحض. لقد باتت الفلـــسفة مـــشدُودة إلى مصير العالم وإلى صيرُورة التاريخ، وظل كلّ ما هو معقول واقعـــيّاً، وكـــلّ ما هو واقعي معقولاً (Habermas, J: 1988, 20). ومن ثَمّة تورط الفيلسوف العالم حدّ الامتلاء، وعانق الواقع الإنسانيّ في قلقه وتحفزه للآتي، وطموحه للمـــستقبل، والتزم بقضاياه المصيريّة وانخرط في إشكالاته ومعضلاته الأساسيّة. فلم يعـــدْ اليومي سبة و لم يعدْ الراهني والحالي معرة، كما كانت تعتقد في ذلك الميتافيزيقا في "لبوســـها الأفلاطوني". بل صار الانخراط في اليومي، ومعانقة الحاضر في راهنيته وحضوره علامة على حسّ واقعيّ وتوافق تاريخيّ (الشيكر، م: 2006، 38).

في هـــذا الـــسياق، أضـــحت الفلسفة أنطولوجيا الحاضر والرّاهن، وخطاباً لليوميّ، ولساناً يلهج بروح العصر التّاريخيّ.

## 4- الحداثة، موضوعة فلسفيّة:

إنّ أهـــم انعطافـــة راديكالـــيّة شهدتها الفلسفة منذ القرن الثامن عشر، هو إنّها اســـتحالت إلى أنطولوجـــيا للحاضر أو ميتافيزيقا للعصر الرّاهن، وبذلك انصرفت عن

اللامرئي شطر المرئي، وعن الماهوي المحض شطر الزمني، وازورت عن المثال (ايديوس) شـــطر الواقـــع وشطر المعيش. ويتعيّن أن ننظر إلى اهتمام الفلسفة بعد "هيغل" بأسئلة الحداثـــة ذاتهـــا وبمفارقاتهـــا، كدليل مبيّن عن معانقة الرّاهن، وكحجة على اضطلاع الفلـــسفة بـــزمنها التّاريخيّ، وانخراطها في إيقاع العصر. فكيف فكر الفلاسفة في راهن الحداثة؟ وكيف استقامت الحداثة كتيمة مركزية في الخطاب الفلسفيّ الحديث؟

في الحقيقة ليست الفلسفة تيمة أو موضوعة مخصوصة تضطلع بتناولها وتدرج علـــى مباشـــرتها بالتّحليل والتّأويل والتّعليل. فكلّ شيء يمكن أن يصيرَ في أنظار الفيلـــسوف تيمة فلسفيّة، حين يتبدّى هذا الشيء بلبُوس إشكاليّ، وحين ينبري فيه عـــصر المفارقـــة، ويدخل في مقام الاشتباه. حينئذ، يستحيل هذا الشيء إلى تيمة فلـــسفيّة، ويقتضي درجة قصوى من الفهم والتّأويل. وهذا ما يسوقنا إلى القول إنّ الفلـــسفة بشكلٍ عامٍ، هي محاولة لتأويل العالم وفك رموز اللحظة المعيشة كتجربة أنطولوجـــية كليّة. وما دامت الفلسفة هي محاولة للفهم والتّأويل، فهي هرمونيطيقا علـــى نحـــو مـــن الأنحاء، أي أنّها كما يقول "ميشال فوكو": "مجموع المعارف والتقنيات الشيء تسنح باستنطاق العلامات والدلائل وكشف معناها"( Foucault, M,1989,44). وإنّ مـــسعى الفيلسوف ليس هو تأويل نصوص بعينها؛ مقدسة أو دنـــيوية، أو تجليّة معانيها الثاويّة ورفع التباسها. بل إنّ مسعى الفيلسوف هو فهم الواقـــع بمـــا هو واقع معيش في تناقضاته ومفارقاته وفي حمولته الإشكاليّة، وتأويل للوجـــود منظوراً إليه كتجربة أنطولوجيّة معيشة (الشيكر، م: 2006، 41)، وفهم التجـــربة المعاشة وتأويل دلالاتها ومعانيها، لا يستقيمان إلاّ بإقامة وإنشاء مفاهيم تـــنفذ إلى عمـــق التجربة أو اللحظة المعيشة. لهذا، فالمفاهيم الفلسفيّة تأخذ شكل مفاهـــيم واصـــفة وشارحة تستوعب المعيش في كليته وشموليته وتحتوي الواقع في تجـــرده عـــن الجزئي العيني (Granger, G: 1988, 88, 301). إذا كانت الفلسفة كأنطولوجـــيا للحاضـــر، فهي محاولة لاستنطاق دلالات المعيش الرّاهن، أو تأويل لمعاني الحداثة كتجربة وجوديّة في كليتها بواسطة مفاهيم واصفة، فإنّ "هيغل"، هو أوّل من فكر على هذا النحو، وهو حسب "هابرماس": "أول من رفع القطيعة بين الحداثة وبين إيحاءات الماضي المعياريّة والشاذة إلى مقام الإشكال الفلسفيّ". وبالتالي هو أوّل من جعل الحداثة موضوعة الفلسفة.

## 5 - نحن والحداثة:

حيـــنما يتعلق الأمرُ بذواتنا القابعة داخل شروط ما قبل الحداثة، فإنّ السؤال المـــستفز الـــذي يُطـــرح هو: ماذا تعني بالنسبة لنا هذه الديناميّة وهذه التفاعلات القائمة بالغرب، نحن الذين لا حداثة حقيقيّة لنا؟

ومردُ هذا السؤال، هو أنّنا لا نتحدث في وضعنا المتخلف عن الحداثة كمعطى يقـــينيّ، بل عن الأسباب التي جعلتها موؤودة. "ففي شروط الحداثة، وهي شروطنا العربيّة، لا ينشغل الوعيُ الحديث بصفات الحداثة وتعريفاها، بل بالأسباب التي لم تسمح بظهورها. وهو ما يقودنا إلى توزيع سؤال الحداثة إلى أسئلة متعدّدة أخرى، تتضمن طبيعة السلطة السياسيّة ومناهج التّعليم ونتائج السيطرة الاستعماريّة. وأمام هـــذه الأسئلة التي هي المدخل الحقيقيّ لكلّ حداثة محتملة، تستظهر "الحداثة العربيّة المتأخرة" ممارسة من أوجه المفارقات التي تسم علاقتنا بالحداثة والتي يمكن أن تختزل ملامحهـــا في ثلاثـــة أشـــكال، وهي: الوعيّ الشقيّ بالحداثة، الحضور المتأخر لهذه الأخـــيرة وصـــعوبة اســـتنباتها في تـــربتنا، ثنائيّة التقليد والحداثة داخل منظومتنا الاجتماعيّة" (الدراج، ف: 1997، 71).

بخـــصوص المـــسألة الأولى، لقد كان لواقع التقدم في الغرب تأثيره على وعيّ المفكـــر الحداثيّ بمجتمعنا، والذي سيصطدم بتأخر مجتمعه وبالممانعة التّاريخيّة التي تنتـــصب أمـــام أســـئلته وأجوبته، بسبب هيمنة المواقف التقليديّة، بل والنكوصيّة المناهـــضة لكـــلّ تغيّير. ولعلّ أبرز سمة لهذا الوعيّ الشقيّ، تتمثل في إحلال تصوّر يتماهـــى وفكـــر الحداثة الغربيّة ويدعو إلى إحداث القطيعة مع التصوّرات السلفيّة والانتقائيّة، والغربية عن روح الأزمنة الحديثة (الخطابـــي، ع: 2009، 45).

غـــير أنّ هـــذا التـــصوّر ســـيصطدم بالعوائق المنتصبة في الواقع على مختلف المـــستويات: سياسيًّا وثقافيًّا وقانونيًّا وأخلاقيًّا، والتي ستحُول دون استنبات الفكر الحداثي ومعطيات الحداثة في تربتنا بشكل طبيعيّ.

بخصوص المسألة الثانيّة، تبلور فكر الحداثة كما هو معلوم، عبر الوعيّ بالتقدم وبـــإرادة الإنـــسان في التحرّر وفي تحقيق فرديته في مختلف الميادين، لذلك ناهضت الحداثـــة في الغـــرب كلّ أشكال الهيمنة سواء في الكنيسة أو الدولة أو المجتمع أو الأســـرة (الخطابـــي، ع: 2009، 46). هكذا، ارتبط التحديث في الغرب بحركة

عقلانـيّة شـاملة، لكـن هذه الأخيرة لم تتوفر إلاّ جزئيًا وبحدود ضئيلة في معظم البلدان العربيّة المتأخرة، وهو ما عاقها عن الانطلاق الناجح في درب التقدم.

أمّـا بخـصوص المسألة الأخيرة، فيمكن الانطلاق من التساؤل التالي: كيف يمكننا في ضوء التحوّلات التقنيّة والفكريّة التي يعرفها العالم، أن نعيد تأويل ثقافتنا التقلـيديّة في اتجاه تحويلها إلى ثقافة حديثة دون حدوث تصدعات وقطائع بين بنية التقليد وبنية التحديث؟ فإذا كانت الحداثة في الغرب قد حسمت الموقف بإحداث قطـيعة جذريّة مع التقليد، فإنّ الوضع يختلف في مجتمعنا الذي تتأرجح فيه علاقة التقليد بالحداثة، بين الصراع والتعايش (الخطابـي، ع: 2009، 47).

## الخاتمة:

إنّ الرّهان المطروح على مجتمعاتنا العربيّة، هو كيفية تبني قيم الحداثة، بما تحمله مـن مفاهيم كالعقلانيّة والحرّية والاختلاف والتعددية والديمقراطيّة والحقّ والنقد، ذلك أنّ مسار المجتمع العربيّ يستدعي استنبات هذه القيم والمبادئ، وليس ترديدها كشعارات. فنحن في حاجة إلى المنظومة الحداثيّة لتدبير شأننا الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتـصاديّ والـثقافيّ والفكريّ، لأنّ الحداثة هي أفقنا والإطار المنظم لعمليات تفكيرنا في واقعنا وفي مصيرنا التّاريخيّ.

## المراجع:

### - بالعربيّة:


1. ابن داود، عبد النور (2009): المدخل الفلسفي للحداثة – تحليلية نظام تمظهر العقل الغربـي –، ط1، الجزائر، بيروت، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون.
2. إبراهيم، عبد الله (1997): المركزية الغربية، ط1، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربـي.
3. الـدراج، فيـصل (1997): ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة، مجلة الكرمل، العدد 51.
4. أفاية، محمد نور الدين (1991): الحداثة والتواصل، الدار البيضاء، دار أفريقيا.

5. روزنـــتال، م؛ يدين، ب (1987): الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، بيروت، دار الطليعة.
6. الشيكر، محمد، 2006، هايدغر وسؤال الحداثة، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق.
7. الشابـــي، نور الدين، 2005، نيتشه ونقد الحداثة، تونس، دار المعرفة.
8. الخولي، طريف اليمنى (2000): فلسفة العلم في القرن العشرين، الكويت، عالم المعرفة، العدد 164.
9. الخطابـــــي، عز الدين (2009): أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، بيروت، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف.
10. سبيلا، محمد (2000): الحداثة وما بعد الحداثة، الدار البيضاء، دار توبقال.
11. صفادي، مطاع (1990): نقد العقل الغربـــي، بيروت، مركز الإنماء القومي.

**- بالفرنسيّة:**

1. Foucault, Michel: Les mots et les choses, 1989, Paris, Gallimard.
2. Granger, G: Pour la connaissance philosophique, 1988, Paris, édition Odile Jacob.
3. Granger, G: Essai d'une philosophie de style, 1988, Paris, édition Odile Jacob.
4. Habermas, J: Le discours philosophique de la modernité, trad, C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, 1988, Paris, Gallimard.

# في معنى الفلسفة: إشكال الماهية

أ. بن سعيد محمد

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة معسكر الجزائر

**الملخص:**

قد يبدو أن في الفلسفة أزمة. فهي عندما تتساءل إنما تتساءل بالأساس عن ذاتها وعما تكونه وعما كانته .وقد تبدو المظاهر الصارخة لهذه الأزمة من خلال ما تتعرض له الفلسفة من هجمات على أكثر من مستوى أو صعيد منها - لا الحصر -:

معــرفيا: يـــرد الكثير من الباحثين كل نشاط عقلي إلى العلم، لا سيما بعد الانجـــازات المدوية التي لا يزال العلم يحققها في كل لحظة من مسيرة التقدم العقلي البشري.

تقنيا: الفلسفة لا سلطان لها وهي لم تضف شيئا يعزز من سلطتنا على العالم. .بمعنى أنها لا تزيد في سلطاننا عن العالم في شيء. إنها عديمة الجدوى والفائدة

سياسيا: الفلسفة بحكم طبيعتها القائمة على النقد، يخشاها الكثير من الساسة ويهاجمهـــا. كما أنها قد تكون التعبير عن إيديولوجيا تخدم مصالح الأنظمة الحاكمة والطبقات ذات المصالح والامتيازات

جمالـــيا: الفلـــسفة رمز للغموض والتعقيد، وتفتقد إلى لغة مناسبة للتعبير عما تـــريد. ثم أنها تعوق الإبداع والتجديد، فكل تفكير مضى عليه زمن قصير فقط هو تفكير استوعبته الموت.

لكـــن هـــذه الأزمة تبدو أضأل حجما وأخف تأثيرا، بل ولا تقلق ولا تبعث علـــى أي تشاؤم أو يأس، عندما ندرك أن استمرارية الاهتمام الفلسفي لا بد أنها تعـــني شيئا ما. ومنه فمهما امتدت أو تقلصت إشكالية ماهية الفلسفة، تظل دوما الشهادة الحية على أن الفلسفة لا تغادر حظيرة المعرفة الإنسانية. إن طرح إشكالية ماهية الفلسفة طرح لا تاريخي.

- استهلال:

قد يبدو أن في الفلسفة أزمة. فهي عندما تتساءل إنما تتساءل بالأساس عن ذاتها وعما تكونه وعما كانته. وقد تبدو المظاهر الصارخة لهذه الأزمة من خلال ما تتعرض له الفلسفة من هجمات على أكثر من مستوى أو صعيد منها - لا الحصر -:

- معرفيا: يرد الكثير من الباحثين كل نشاط عقلي إلى العلم، لا سيما بعد الإنجازات المدوية التي لا يزال العلم يحققها في كل لحظة من مسيرة التقدم العقلي البشري.
- تقنيا: الفلسفة لا سلطان لها وهي لم تضف شيئا يعزز من سلطتنا على العالم. بمعنى أنها لا تزيد في سلطاننا عن العالم في شيء. إنها عديمة الجدوى والفائدة.
- سياسيا: الفلسفة بحكم طبيعتها القائمة على النقد، يخشاها الكثير من الساسة ويهاجمها. كما أنها قد تكون التعبير عن إيديولوجيا تخدم مصالح الأنظمة الحاكمة والطبقات ذات المصالح والامتيازات.
- جماليا: الفلسفة رمز للغموض والتعقيد، وتفتقد إلى لغة مناسبة للتعبير عما تريد. ثم أنها تعوق الإبداع والتجديد، فكل تفكير مضى عليه زمن قصير فقط هو تفكير استوعبته الموت.

لكن هذه الأزمة تبدو أضأل حجما وأخف تأثيرا، بل ولا تقلق ولا تبعث على أي تشاؤم أو يأس، عندما ندرك أن استمرارية الاهتمام الفلسفي لا بد أنها تعني شيئا ما. ومنه فمهما امتدت أو تقلصت إشكالية ماهية الفلسفة، تظل دوما الشهادة الحية على أن الفلسفة لا تغادر حظيرة المعرفة الإنسانية. إن طرح إشكالية ماهية الفلسفة طرح لا تاريخي ويظل السؤال "ما هي الفلسفة؟" سؤال يخترق التاريخ والزمن بحضوره، لأنه سؤالها الخاص بها باعتبارها كانت دائما - وستبقى - فكر السؤال وسؤال الفكر...

## 1- الفلسفة... دوما:

إن الفيلسوف يدرك جيدا أن هذه الاتهامات ليست جديدة، ويدرك أكثر أنها لا تحمل جديدا. ولكنه بالرغم من كل هذا لا يتنكر لضميره النقدي الذي يدفعه

إلى ضرورة التفحص والتأمل في طبيعة هذه الهجمات، ليس للدفاع عن نفسه، وإنما لاختبار مشروعية مضامينها أولا، ولربما في هذا المسعى تتجلى قوة الفلسفة في قدرتها على الاستيعاب والتجاوز. وهو لا يرى أن أزمة تجابه الفلسفة عندما يشكو الناس من التفكير ويبدو لهم أنه يعارض تصوراتهم وعاداتهم المختلفة. كما انه لا مسؤولية له عن سوء فهم الناس للفلسفة، ثم انه يدرك بيقين أن الفلسفة ليست هي تيارا فكريا معينا أو نسقا فلسفيا محددا في زمن مخصوص، بل هي هذا كله، فهي المثالية والواقعية والوجودية والبنيوية والتأويلية...

والفيلسوف - بطبيعة الحال - أكثر انتباها لما تتعرض له الفلسفة من هجمات، وهو يحاول الوصول إلى الأسباب الجوهرية التي أدت إلى نشأة هذه الردود السلبية، ولعله لا يستبعد في غالب الأحيان عامل التعصب الديني أو تعصب من طبيعة أخرى.

ليس من المناسب التساؤل اليوم هل من الممكن أن نتفلسف؟ لا حاجة إلى تأكيد "واقعة"التفلسف في التاريخ. إن الفلسفة موجودة فعلا، فالناس تفلسفوا، وأعمال الفلاسفة ما تفتأ تغري المهتمين في عصرنا، فمن ذا الذي ينكر أن أفلاطون أو أرسطو أو ديكارت أو اسبينوزا أو كانط أو هيغل أو هوسرل أو غادامير أو ديريدا أو دولوز ليسوا فلاسفة؟ ولا حاجة إلى البحث في أين توجد؟ ذلك أنها بكل بساطة موجودة في أعمال الفلاسفة. ومن يريد البحث والسؤال في ماهية الفلسفة، عليه أن يتوجه إلى الفلاسفة، باذلا جهدا مقبولا لفهم ما يقولون ومساءلتهم عن معاني ودلالات أفكارهم التي يريدون نقلها إليه، ولا يستطيع ذلك من لم يكن على بعض الكفاءة من التفكير الفلسفي، وان يكون لديه تمثل ما عما تعنيه "الفلسفة".

لا يمكن الاتصال بأعمال الفلاسفة للبحث عما يجب وصفه بـ "الفلسفة" إذا لم يكن هناك ضبط لمعنى ما أو تعريف محدد للفلسفة، وربما قد يتعذر فهمنا لفيلسوف ما لأننا في الحقيقة نجهل أو لا نتساءل عن أي نوع من المعاني الذي يحدده لمعنى الفلسفة، والتاريخ يعلمنا أن معنى الفلسفة ليس واحدا عند الفلاسفة، ولعله من المناسب التذكير اليوم أن التساؤل عن الحدود الفاصلة بين العلوم الإنسانية والعلوم اللسانية والفلسفة، قديسهم في تمديد - أو تعقيد - مسألة الحسم في إشكالية المعنى فيها جميعا.

إن اكتشاف ماهية الفلسفة من خلال الإجابة عن السؤال "ما هي الفلسفة؟" لا يمكـــن أن يكـــون ذا معنى خارج الانجازات الفكرية والمنهجية للفلاسفة، وهذا يجعلـــنا نعود إلى التأكيد على ذلك الطابع اللاتاريخي لطرح اشكاليتنا، عندما ندرك تـــباين - بـــل تناقض - القراءات والفهوم وتنوع أساليب المقاربة حول إمكانية الاتفاق على معنى محدد لماهية الفلسفة.

## 2- السؤال "ما هي الفلسفة؟": دلالات وتحديدات:

إن حديثنا عن ماهية الفلسفة في هذه المداخلة مرتبط بالغرب كفضاء وكأفق وكمكـــان جغرافي وثقافي، بل كموضوع مارست عليه الفلسفة مختلف أشكال تواجدها الفاعل. ولاشك أن السؤال: "ما هي الفلسفة؟" سؤال استراتيجي، فهو يرتبط بأصول التفلسف، وهنا يجب الابتعاد عن اعتباره سؤال يتفتح على خطاب ديداكتيكـــي، فلسنا هنا نركز على وجهه التعليمي، بالرغم من أن تعليم الفلسفة في المؤســـسات التـــربوية والجامعات والمعاهد الخاصة بذلك في بلاد الغرب، قد فـــرض التعامل معها كمسألة بيداغوجية حيث تم ربطها بقطاع التربية، فوضعت لها مناهج وتقنيات وصيغت لها أهداف ورسمت لها غايات، وحددت لها أساليب تقييميه وتقويمية... وهذه المهام البيداعوجية الصرفة لها مجالها ورهاناتها ليست محل اهتمامنا.

إن الفكـــر الفلسفي الحديث والمعاصر عندما يسأل عن الفلسفة فهو لا ينظر إلـــيه علـــى أنه مجرد سؤال بيداغوجي يقصد منه التعريف بالفلسفة أو استعراض لمخـــتلف إشـــكاليات الفلسفة وموضوعاتها، أو طرح لأساليب وطرق في الكتابة الفلسفية.

لقد تكرر كثيرا السؤال "ما هي الفلسفة؟" في تاريخ الفكر الغربـــي الحديث والمعاصـــر، وهذا يعكس وجود أزمة في المؤسسة الفكرية الغربية وأنه يجب تجاوز معطيات وانجازات الحداثة الغربية لأنها لم تعد قادرة على طرح حل لإشكالية ماهية الفلسفة وربما هذا ما يبرر ذهاب الفلاسفة من أمثال هوسرل أو هيدغر أو دريدا أو دولـــوز وغيرهـــم إلى الاقتـــناع بضرورة العودة إلى الفلسفة اليونانية باعتبارها "فلسفة الماهية".

إن الـــسؤال"ما هي الفلسفة"هو في جوهره سؤال عن الماهية، وهو سؤال ذو أهمـــية قـــصوى، لأنه سؤال أولي ذو طابع أنطولوجي، يجعل مختلف ما ينتهي إليه التفكير الفلسفي، يمر على ما يحدده من منطلقات ونهايات. وبالعودة إلى اليونان – عـــلاوة على إنها تمثل واجبا معرفيا تجاه ذلك التفكير الخالد –، نلاحظ أن التساؤل عـــن الماهـــية، هو تساؤل أساسي، إنه تساؤل مركزي، وربما هذا ما يعكس رغبة الفكر الغربـــي المعاصر في اقتفاء أثر الأسلاف لأنهم كانوا أكثر دقة في طرح سؤال الماهية.

والـــسؤال عن الماهية من خلال طرح السؤال: "ما هي الفلسفة؟" في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، يرتبط تاريخيا بوجود أزمة. فلقد انبثق من جديد مع كانط لحظة أزمـــة العقل (أزمة الميتافيزيقا) حيث انتهى إلى النظر إلى الميتافيزيقا نظرة محايدة إلى حـــد ما دون أن يعني ذلك إنكاره لها، فهو يعتبر أن الإنسان بحكم تركيبته العقلية ليس في مقدوره معرفة ذلك العالم، إن عقله لم يخلق لمعرفتها وإدراكها والولوج إلى ملكـــوتها "كما لم تخلق العين لسماع الأصوات" (محمود، ز:1983، 51). وطرح أيـــضا مع هيدغر الذي دعا إلى التفكير بجدية في سؤال الماهية، والذي لا يكون إلا بإعـــادة النظـــر كلـــية في قضايا الفلسفة والميتافيزيقا والانطولوجيا. وفي الفلسفة المعاصـــرة اســـتمر نفس الهاجس حيث جاءت إسهامات فلاسفتها تحت تأثيرات الأزمـــة الحـــضارية الكبرى التي عاشها المجتمع الغربـــي في القرنيين التاسع عشر والعـــشرين. ولعل من ابرز مظاهر تلك الأزمة:دخول الإنسانية في حربين عالميتين، انهـــيار القـــيم الأخلاقـــية التي بشرت بها الثورة الفرنسية الخالدة في العقل القيمي الغربـــي الحديث، وتصدع نظام العقل السياسي (الدولة)، والاستعمار، واستشراء العـــنف والعـــنف الـــسياسي، والتطـــرف القومي والعرقي والتعصب الديني.... والأزمـــات التي تعترض مسيرة تقدم العقل هي التي تهيئ إعادة طرح سؤال ماهية الفلـــسفة. ولأن هـــذا الـــسؤال يبقى دائما مرتبطاً بـــ "تاريخية" معينة هي دائما "تاريخية" الغرب. وهو في الوقت ذاته مستقل عن كل ضرورة تاريخية.

في الغرب، كل نقد للفلسفة هو نقد للعقل وهي جدلية تبقى ملازمة للوجود الإنـــساني هـــناك، ولذلك سيظل سؤال ماهية الفلسفة دائما يمس الفكر الغربـــي الحـــديث والمعاصـــر الـــذي جسدته الأعمال النقدية لفلاسفته الكبار. وسنختار

إسهامات الفيلسوفين، الألماني ادموند هوسرل، والفرنسي جيل دولوز كنموذجين لتدعيم وجهة نظرنا وذلك في حدود فهمنا لفلسفتهما:

### أ – هوسرل: إعادة تأسيس الفلسفة كعلم صارم:

يقر هوسرل (1859–1938) بوجود أزمة في الفلسفة، لأنها تخلت عن وظيفتها كعلم صارم، ينفذ إلى أعماق التجربة الحياتية للإنسان فتطبعها بطابع العقل ويضعها في مسارها التاريخي كما فصل ذلك في إحدى مقالاته التي كتبها عام 1911عنوانها "**الفلسفة كعلم صارم**" (Husserl, E: 1992, 21-22).

وفي كتابه المتأخر "**أزمة العلوم الأورروبية والفينومينولوجيا الترنستندالية**" الذي كتبه في الفترة ما بين 1934 و1937، يعلن هوسرل عن مشروعه الفيينومينولوجي الذي يجعل فيه الفلسفة علما يملك القدرة على إنقاذ الفكر الغربي من قبضة العلم الذي أحدث أزمة في المعنى بسبب طغيان النزعة الموضوعية (Husserl, E: 1992, 66). ولأن العلم لم يعد يبالي بما يطرحه الإنسان من أسئلة تمس وجوده، ومعنى حياته، ومصيره، وعلاقته بما عداه، ومصير طبيعته العاقلة.. الخ...، فهو في الحقيقة يعلن عن عجزه عن مساعدة الإنسان عن التوجيه الصحيح لحياته وإعطائها المعنى الذي يناسبها.

إن تنامي سلطان النزعة الموضوعية، دفع هوسرل إلى الانتباه إلى أن الخطر صار محدقا بالفلسفة بفعل التشكيك في قدرتها (= علميتها) مما قد يؤدي إلى تخليها عن الأسئلة الكبرى للوجود الإنساني (العقل، الحرية، التاريخ...) والارتماء في محيط تلبية الحاجات المادية اليومية. وهذا يؤدي في تصور هوسرل إلى: "إسقاط الإنسان من حساباتنا في كل تصوراتنا الأخلاقية والفلسفية، مع أن المسؤولية العلمية للإنسان لا يمكن إن تنفصل عن مجموع المسؤوليات الإنسانية الأخرى" (هويدي، ي: 1993، 111).

أدرك هوسرل أن تثبيت الفلسفة كعلم صارم في زمن سيادة العلم يستدعي القيام بحركة نقدية جذرية للنزعة الموضوعية والعمل على تعرية الافتراضات التي تقوم عليها، مهاجما ذلك التأويل السائد الذي يجعل من النموذج الرياضي الفيزيائي معيارا وحيدا لكل معرفة تريد أن تكون علما.

لا ينكـــر هوســـرل أن الأمـــر هو كذلك في بعض القطاعات المعرفية، لكن تعميمه ليس له ما يبرره، ولا يعبر إلا عن دوغمائية سيعمل التحليل الفينومينولوجي علـــى محاربـــتها. فـــالعلم (= العلم الطبيعي) يقوم على حوافز وانجازات تناساها، ووحـــده المعـــول الفينومينولوجي قادر على النفاذ إلى هذا الأساس المنسي وجعله يفـــصح عن نفسه، فهذه الترسبات تهم كثيرا الفينومينولوجيا وهي تعمل في حاضر العلم بلا وعي. والتحليل المطلوب هو ذلك يهدف إلى الوصول إلى "القصدية" التي تـــوجد في أســـاس هـــذا العلم، لأن العالم الطبيعي توجهه أحكام مسبقة، وبعض الافتراضـــات غير الظاهرة لا يعيها وهو يمارس البحث العلمي (المصدق، ا: 2008، 25).

ولكن كيف يتحقق ذلك؟

لا يسلك هوسرل في هذا الاتجاه سلوك مؤرخ العلم، فهو لا يجمع وثائق، أو يتتـــبع وقائـــع أو حوادث، وإنما يحلل الحوافز الخلاقة والمنطلقات والبداهات التي انتقلت إلى هذا العلم وتعيش فيه بصورة ضمنية. وعندما نعود ونتأمل حاضر العلم، بهـــدف الكـــشف عن ترسباته واستخلاص مختلف الأفعال التي أسسته، فذلك هو عمـــل الفلـــسفة كعلم يتجاوز كل معرفة ممكنة، وتلك هي فعالية الفينومينولوجيا كمنهج متعال.

لقـــد انـــبرى هوسرل وهو يدافع عن موقفه هذا الذي ما يفتأ يردد فيه أن: "ماضـــي العلم يعيش في حاضره على صورة ترسبات" (المصدق، ا: 2008، 27). ولـــن يـــتم ذلك إلا بالنفاذ إلى القصدية التي صدر عنها هذا العلم أو ذاك، قصديه كانـــت تحرك مؤسسيه، حتى وإن لم يعوها كما أسلفنا. فلو تناولنا علم الطبيعة مع عالم ما، ينبهنا هوسرل ابتداء إلى ضرورة أهمية معرفة الحس المشترك التي مصدرها العالم الذي نعيش فيه، فالواحد منا يملك معرفة قبل المعرفة العلمية والتي هي عبارة عن ممارسات يومية وتجارب حسية وافتراضات وبداهات مباشرة... هذا هو عالمنا العـــالم الذي نقصده دائما بصورة حية وهو الذي يسميه هوسرل "عالم العيش" (Husserl, E: 1992, 34).

يـــريد هوسرل بهذا التنبيه الإشارة إلى أن العالم الذي تفهمه الفينومينولوجيا ليس هو العالم كما يفهمه العلم، وبالرغم من تلك السمة الموضوعية التي تبدو على

هـــذا الأخير (العالم العلمي). إن غاليلي مثلا عندما أراد أن ينشيء العلم الطبيعي، فهـــو بلا شك كان يطمح إلى معرفة فيها الدقة والموضوعية والصرامة وباختصار معـــرفة تتجاوز معرفتنا العامية التي يهيمن فيها تصوراتنا واهتماماتنا الذاتية، ,ولأنه إنسان يعيش في عالم العيش أيضا، فإذا أردنا أن نفهم مساره الفكري فيجب علينا ألا نتجاهل تلك المعرفة السابقة عن المعرفة العلمية. قبل الحكم على معرفته العلمية، بمعنى تحليل الحوافز الأصيلة التي وجهت وعيه.

إن المعـــرفة اليومـــية بالعالم لا تتم إلا بواسطة الإدراك الحسي، حيث تكون الذات في علاقة قصديه مع الموضوع فلا إدراك إلا بموضوع، أي أن كل إدراك هو إدراك لموضوع، وتلك العملية ثرية، أي إنها مفتوحة على إمكانيات متنوعة، فعندما أدرك موضـــوع ما وليكن مثلا الخزانة، فأنا لا أدرك فقط سوى ما يظهر لي منها، أي لا أدركها بأكملها.

لكن الخزانة التي يقصدها إدراكي هي الخزانة ككل بالرغم من أن ما هو ماثل أمامي مثلا وجهها الأمامي، فجهاتها معطاة بكيفية ما مع هذا الوجه الأمامي الذي أراه في هـــذه اللحظة، هذه الجهات التي لا "تظهر" لي الآن معطاة إلي بكيفية غير أصـــيلة وغير صريحة، وقد تكون صريحة وأصيلة لكن في ادراكات مغايرة، أي أنها تعطى إلي في ادراكات أخرى لهذه الخزانة ولكن ليس من نفس الجهة التي أدركتها سابقا. يشير هوسرل إلى أن هذه العلاقة ترجمة لـــ "قانون" يعبر وجود علاقة قبلية بين الفعل الإدراكي والموضوع المدرك، رغم أن الإدراك يتوجه إلى موضوع المدرك بـــوجه عام، لكنه لا يمس منه إلا ما يقع تحت الإدراك المباشر من زاوية معينة وفي وضـــعية معيـــنة، وهـــذا يعني وجود إمكانيات أخرى للموضوع (الخزانة)، وكل إمكانية لإدراكي للخزانة تحيل إلى إمكانيات أخرى، إلى اتجاهات لمعرفته أكثر، أي لامـــتلاكه أكثر، فكل موضوع يعطى للفرد في "أفق" يفتح أمامه إمكانيات أخرى لمعـــرفته بصورة أفضل. هذا هو "الثراء" الذي أشرنا إليه آنفا، فإدراكنا لموضوع ما لا يستنفذ كل مضمونه.

إن الإدراك الـــذي مكـــنني من تحصيل معرفة ما على الموضوع الذي أدركه، عـــندما انفتح على إمكانياته وأحققها فان ذلك يعني تحصيل معرفة جديدة بكيفية أحسن حول هذا الموضوع، وهكذا كلما كانت الادراكات جديدة كلما حصلت

معـــرفة جديـــدة، وهذا يعني أنناقي مسار لانمائي ونحن نعرف موضوع ما، وكل إدراك يتيح إمكانيات أخرى لإدراك نفس الموضوع، بل وقد يتيح إمكانيات لمعرفة مواضيع أخرى، فالكومبيوتر يحيل إلى الطاولة، إلى النافذة، إلى الغرفة، إلى الجناح، إلى المنــــزل، إلى الـــشارع، إلى الحـــي... وهكـــذا فكما أن لكل موضوع أفق داخلـــي - كما يرى هوسرل - يحتوي إمكانيات لتحديده بكيفية أدق، له أيضا افقه الخارجي (Husserl, E: 1992, 72).

وبتنامـــي سلطة النـــزعة الموضوعية التي مصدرها تلك النظرة الرياضية للعلم الطبيعـــي، الـــتي ترى أن عالم العيش ليس جديرا بالدراسة العلمية لأنه ليس سوى انعكاســاً للذاتـــية وبالنظر الى توسع العلم إلى مجالات متنوعة، فسيحل العلم محل الفلـــسفة وتلك هي ذروة الأزمة. وهو ما عاينه هوسرل بنفسه كما سنرى ذلك لاحقـــا. إن المخـــرج الوحيد من هذه الأزمة لا يكون إلا بإعادة تأسيس الفلسفة كعلـــم بكلية الموجود، وهذا لا يعني التخلي عن العلم أو تعويضه بالفلسفة. وإنما البحث في كيفية المحافظة على مهمة الفلسفة الأصلية على اعتبار أن عالم العيش هو عالم منسي الممارسة العلمية (المصدق، ا: 2008، 27).

إن مـــا نـــستلهمه مـــن هذا التحليل هو أن العلم لا يغني عن الفلسفة، فهي ضرورية، لكن وحدها الفلسفة قادرة على تخليص "الإنسية الأوروبية" من أزمتها. لقـــد تـــناول هوســـرل أزمة الوعي الأوروبـــي بالتحليل معتبرا إياها أزمة معنى مـــصدرها كمـــا أشرنا سيطرة النـــزعة الموضوعية التي طابقت بين العالم العلمي وعـــالم العيش، ورغم أن هوسرل لا ينكر إنجازات العلم وأهميته، إلا أنه مع ذلك يعتـــبر النـــــزعة الموضوعية هي المسؤولة عن نسيان عالم العيش وسطوة التأويل الـــضيق للعلم، وهكذا كان النقد الهوسرلي منصبا بالتحديد على "خطورة الطابع التقني الذي يسود العلوم الحديثة" (سبيلا، م: 2008، 14).

يـــشخص هوســـرل هذه الأزمة في الوعي في إطار جغرافي وثقافي محدد هو أوروبا، التي اجتاحتها موجات العلم والتكنولوجيا، والتي حولت قومياتها بالتدريج إلى قـــوى عسكرية وصناعية. ورغم تحقق القوة المادية إلا أنه تحقق أيضا وفي اتجاه معـــاكس تماما تنامي تداعي الإنسية الأوروبية. إن ما يقلق هوسرل هنا هو لماذا لم تـــستطع علـــوم الفكر (= الفلسفة والعلوم الإنسانية واللسانية..) ( Husserl, E:

1992, 62) معالجة الأزمة، ولماذا هي عاجزة - رغم تطورها - عن القيام بوظيفتها الحضارية، في مقابل فعالية العلم الطبيعي؟

لا خـــلاص، إلا بالعودة إلى الفلسفة، باعتبارها المعين الروحي الذي سيوجه الوعـــي الأوروبـــــي إلى الانفـــتاح على ذاته وتأملها وفق حركة قصدية تتجاوز الاخـــتلافات القومـــية (اللغة، المصلحة، الغاية، ...) وتدرك القيم السامية والعامة المـــشتركة والـــتي تحققت داخل كيان - ظاهرة - اسمه أوروبا. وهذا ما كان ليتم لولا الفلسفة التي هي مصدر الغاية الكونية لتلك القوميات. ولقد تحقق ذلك تاريخيا قبل انبثاق الحداثة العلمية وليس هناك ما يمنع من إعادة تحقيقه.

إن ســـؤال الفلـــسفة عند هوسرل هو تعبير عن هاجس انكسار الغرب من الداخل. وفي نظره، يبقى تجاوز أزمة الثقافة والإنسية المهترئة مرتبطا دائما بتاريخية الغرب.

لكـــن رغـــم صرامة الفلسفة الفينومينولوجية نتبقى دعوتها إلى إعادة طرح ســـؤال ماهية الفلسفة ترجمة ورد فعل، الفلسفة ذاتها تظل بمنأى عنه وقد يكون فـــيها مـــن الإسراف في الذاتية ما يجعلها "معقلا للفلسفة المثالية المعاصرة" (رافع محمد: 1991، 226).

**ب - دولوز: الفلسفة حقل إبداع المفاهيم:**

ربمـــا يكـــون الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز (1925-1995) أكثر فلاسفة القـــرن العشرين (خصوصا، النصف الثاني نته) استشعارا لتوترات وترددات سؤال ماهية الفلسفة، وذلك عندما راح يعيد النظر في حقيقة ووظيفة الفلسفة من خلال كـــتاب وضـــع لـــه عنوانا استفهاميا وقدم فيه جوابا صريحا، المؤلف عنوانه: ما الفلـــسفة؟ (أو ما هي الفلسفة؟)، والجواب هو: الفلسفة هي إبداع المفاهيم. طبعة الكـــتاب الأولى صدرت عام 1991بباريس (edition Minuit). (نقله إلى العربية مطـــاع الصفدي وفريق مركز القومي عام 1997) هذا الكتاب أنجزه دولوز رفقة زمـــيله فلـــيكس غاتاري. وعن هذه العلاقة مع غاتاري، وحول هذا الأسلوب في الكـــتابة (الكـــتابة الثنائية)، يقول دولوز: "إننا لم نتعاون كشخصين، بل كنا مثل جـــدولين انـــضما إلى بعـــضهما ليصنعا جدولا ثالثا... ولا تطرح الكتابة الثنائية

مــشكلا خاصا، بل على العكس من ذلك قد يكون هناك مشكل إذا كنا بالضبط شخصين، لكل منا حياته، أفكاره الخاصة، ويقترح التعاون والتناقش مع الآخر... إن التفــردية ليست بالضرورة ذاتية. لسنا متأكدين البتة من أننا شخصان" (بيلور، ز؛ اوالد، ف: 1991، 210).

بعــد انقــضاء زمن طويل من العمر وحلت مرحلة ما قبل الرحيل، مرحلة الــشيخوخة، توصل دولوز بعد أن تساءل عن ماهية الفلسفة، إلى حقيقة افتتح بها مقدمـــة الكتاب هي: "ذلك هو السؤال ذاته" (دولوز، ج: 1997، 27). طرحه في لحظة من لحظات الشيخوخة وصفها هو بنفسه بأنها "لحظة بهجة بين الحياة والموت" (دولوز، ج: 1997، 27).

إن الــسؤال: "مـــا هـــي الفلسفة"؟ عند دولوز، إذن هو السؤال الجوهري، الحاســـم، ولعلـــه السؤال الأخير، يجيء وكأنه تحد للحيرة والقلق، ومجاهدة النفس والوعي منتهيا إلى الإعلان عن مفهوم آخر للفلسفة.

كيف ذلك؟

يقـــول دولوز: "إن الفلسفة بتدقيق كبير هي الحقل القائم على إبداع المفاهيم" (دولـــوز، ج: 1997، 30)، يتميز هذا التحديد للفلسفة باجرائية ملموسة، فالفلسفة ليست قواعد ثابتة، وإنما سلوك يسعى بواسطته إلى خلق المفهوم، وهذا يعني أن ثمة ما ليست الفلسفة إياه، فالفلسفة في تصور دولوز ليست تأملا ولا تفكيرا ولا تواصلا:

- إن التأمل تجربة تجريدية تقود الذهن إلى الاهتمام بالعموميات، وهو ليس سوى اســـتغراق في الموضوع بل والفناء فيه، ثم أن التأمل خاصية مشتركة بين جميع الأذهـــان، فهي ليست صفة تخص الفيلسوف دون سواه. إن التأملات ليست سوى أوهام وتضليلات يمارسها الخيال، إنها "الأشياء نفسها إذا نظرنا إليها في عملية إبداعها لمفاهيمها الخاصة" (دولوز، ج: 1997، 31).
- إن الـــتفكير شكل عام تقوم به جميع العلوم والمعارف، دون أن تنتظر الفلسفة لتعلمها ذلك، فالعلماء الرياضيون أو الفنانون لا ينتظرون "مجيء الفلاسفة لكي يتفكروا في الرياضيات أو للنظر في الرسم والموسيقى، والقول أنهم يصيرون بهذا فلاســـفة هـــو نكتة فاشلة ما دام تفكيرهم ينتمي إلى إبداع كل واحد منهم" (دولوز، ج: 1997، 31).

- إن التواصل هو نقل للآراء وتبادلها بهدف الحصول على الإجماع بينها (صياغة رأي عام، تصور موحد)، والذي يحرك العامة ليس العقل والمفهوم بل الدوافع الانفعالـــية والعواطـــف والمصالح، فالتواصل ليس طريقا لإبداع المفاهيم. وفي المحـــاورات الأفلاطونية كان النقاش لا يصل إلى المفهوم وإنما يحصل إجماعا لا غير، ففي محاورة المأدبة "كان المفهوم بمثابة العصفور المناجي لنفسه والمستهزئ الـــذي كـــان يحلق فوق حقل معركة الآراء المتنافسة التي يمحو بعضها بعضا" (دولوز، ج: 1997، 31).

إن الفلـــسفة لا تـــتأمل ولا تتفكر ولا تواصل، رغم أنها"تعتقد أنها تارة هذا وتـــارة أنهـــا ذاك نظرا لما لكل ميدان من القدرة على توليد أوهامه الذاتية والتستر وراء ضـــبابية يرسله خصيصا لذلك" (دولوز، ج: 1997، 31). ورغم أن الفلسفة تبدع المفاهيم لهذه الأفعال والانفعالات إلا أنها لا يمكن أن تكون هذا.

فما الذي يمكن أن تكونه الفلسفة؟

يقـــدم دولوز التعريف "الحاسم" للفلسفة - كما تقدم - من أنها "فن تكوين وإبداع وصنع المفاهيم" (دولوز، ج: 1997، 28)، والفلاسفة كانت وظيفتهم هي الاتصال بحقل المفاهيم والاشتغال بها، وربما ارتبط بروز فلسفة فيلسوف ما بإبداعه لمفهـــوم يـــشكل جوهرة عقد فلسفته كلها، كما هو الحال بالنسبة لمفهوم "المثال" لأفلاطون، أو مفهوم الكوجيتو لديكارت، أو مفهوم المونادة للايبنتز، ...

والفيلـــسوف هو جوهر الفلسفة، له مزاحميه وأصدقائه، وفي عصر العولمة فان مـــزاحمه هـــم أولـــئك الذين يسوقون المنتجات والأفكار باعتبارها بضائع تصدر وتـــورد، أي أولئك المشتغلون بالماركتينيغ" الذين يعتبرون أنفسهم صانعي المفاهيم الفلسفية، يقول دولوز واصفا هذا الوضع بنبرة ساخرة: "الأحداث وحدها أمست هـــي المعـــارض، كمـــا أمست المفاهيم وحدها هي المنتوجات التي يمكن بيعها. والحـــركة العامة التي أبدلت النقد بالتطوير التجاري لم يفتها التأثير على الفلسفة. أصبحت الصورة الوهمية، أو إيهام علبة الماكارونا، المفهوم الحقيقي، وأصبح المقدم، العـــارض للمنتج، سلعة كان أو لوحة فنية هو الفيلسوف أو الشخص المفهومي أو الفنان... إنه لمن المؤلم بالتأكيد أن تتبين أن المفهوم يعني شركة للخدمات وللهندسة المعلوماتية. لكن كلما اصطدمت الفلسفة بمنافسين متهورين وأغبياء، وكلما التقت

هــم داخل مركزها، فإنها تشعر بحيوية الأداء مهمتها وخلق المفاهيم التي هي بمثابة قــذفات فــضائية أكثر منها سلعا. مما يدفعها إلى الضحكات التي تجرف الدموع. هكــذا تكون إذن مسألة الفلسفة هي النقطة الفريدة التي يلجأ فيها كل من المفهوم والإبداع إلى بعضهما" (دولوز، ج: 1997، 35).

والفيلسوف عند دولوز هو "صديق المفهوم" وعلاقته بالمفهوم عضوية وهو الموقــع الوحــيد للمفاهيم التي يبدعها هو بنفسه. ينحت دولوز مفهوم "مسطح المحايــثة" باعتباره الأفق الذي يمكن الفيلسوف من معالجة المشاكل التي يطرحها، فينبري لإبداع مفاهيم أو إعادة النظر في أخرى قائمة وقد يغيرها أو يتخلى عنها وتعويضها بأخرى جديدة. تميز شخصية الفيلسوف - رجلا كان أو امرأة - سمة أساســية هــي "المقاومــة"، مقاومة معطيات الحاضر التي تختزله في قيم السوق وانحطــاط القــيم بوجه عام محليا وعالميا. في هذا العصر المتعولم بتوحش، يقاوم الفيلسوف كل ما هو مرفوض بالخلق والإبداع معتبرا المقاومة شكلا من أشكال الإبــداع، يقول دولوز: "نحن لا نفتقر إلى التواصل بل على العكس، نتوفر على الكثير منه، بل نفتقر إلى الإبداع، نفتقر إلى مقاومة الحاضر" (دولوز، ج: 1997، 120).

يمــارس هــذه المهمة التاريخية، وهو متعال عن كل انتماء وطني أو عرقي أو لغوي، أليس من صميم الفيلسوف والفلسفة أن "يصير الفيلسوف أجنبيا عن نفسه، وعــن لغــته الخاصة وعن أمته؟ أليس هذا هو أسلوب الفلسفة أو ما نسميه رطانة فلسفية؟" (دولوز، ج: 1997، 122).

وللفيلسوف "شخصية مفهومية" هي بمثابة آخر يعي من خلاله ذاته، إنها ذلك الوسيط الذي يعبِّر من خلاله الفيلسوف عن أفكاره وطروحاته ومفاهيمه... كما هــو الحال لسقراط بالنسبة لأفلاطون أو الروح المطلق (نابلون) بالنسبة لهيغل، أو الــبروليتاريا بالنــسبة لماركس.. الخ... وليس كل اسم شخص يشار إليه في مقام حــواري لكاتــب أو فيلــسوف مــا هو شخصية مفهومية، يقول دولوز: "إن الشخــصيات المفهومية تنفذ الحركات التي تصف مسطح المحايثة الخاص بالكاتب، وتــتدخل في عملــية إبــداع المفاهيم ذاتها... والشخصية المفهومية، ليست ممثلة للفيلــسوف بــل على العكس من ذلك تماما: فالفيلسوف هو مجرد غلاف يضم

شخـــصيته المفهومية الرئيسة، وكل الآخرين الذين هم بمثابة الوسطاء والموضوعات الحقيقـــية لفلـــسفته. أمـــا الشخصيات المفهومية فهي نوع من المعارضات الاسمية للفيلـــسوف.. وأمـــا اســـم الفيلسوف فهو مجرد اسم مستعار لهذه الشخصيات" (دولوز، ج: 1997، 79).

يمايـــز دولوز بين أشكال الممارسة الفكرية في ميادين رئيسية ثلاثة للفكر هي الفلـــسفة والعلم والفن: في الفلسفة يستعمل المفهوم، وفي العلم يعتمد على القانون (التعـــبير الكمـــي الرياضي)، وأما في الفن تراعى المؤثرات الإدراكية والانفعالية، ورغـــم تقاطع هذه الميادين أحيانا، إلا إن فروقا جوهرية تبقى قائمة على مستوى التعريف والوظيفة:

- الفـــن انفتاح على الحياة واحساسات مركبة، وظيفته هي الدخول في مواجهة السديم، أي تشخيص اللامتناهي في المتناهي عن طريق قيم جمالية محسوسة. أي جعـــل المتناهي محسوسا، إن خاصية الفن هي "المرور عبر اللامتناهي لاستعادة اللامتناهي وإعطائه ثانية" (دولوز، ج: 1997، 204).
- العلم اتصال بالظواهر لتفسيرها، عبر أنظمة خطابية تحددها طبيعة الموضوعات ووظيفـــته أيـــضا مصارعة السديم أي التخلي عن اللامتناهي بواسطة صياغة القـــوانين والنظـــريات، إن العلم "يرسم مسطحا من الإحداثيات لكنها غير محددة، هذا المسطح يحدد كل مرة حالات معينة من الأشياء، وظائف أو قضايا مرجعية تحت تأثير ملاحظين فرديين" (دولوز، ج: 1997، 204).
- أما الفلسفة فهي تكثيف للامتناهي من خلال الربط بين الأحداث والمفاهيم، إنهـــا "تـــريد إنقاذ اللامتناهي بإعطائه تكثفا" (دولوز، ج: 1997، 204)، إنها اختـــراق للامتناهي ومصارعة للآراء والأحكام التي تدعي أنها تحمي الفكر من السديم وذلك حتى يتم الاستعداد لمواجهة السديم الذي لا يكون إلا بالاشتغال بالمفاهـــيم، حـــيث تكون مهمتها استخراج حدث مكثف من حالة الأشياء بواســـطة المفاهيم، اعتمادا على لغة حجاجية تقوم على التجريد والتمثيل لغة والتخييل، عكس العلم تماما الذي يلجأ إلى لغة رياضية.

هذه الأشكال الثلاثة للفكر (الفن والعلم والفلسفة) تشابك وتتقاطع لكن دون أن يكون بينها تماثل أو تماه فيما بينها: "الفلسفة تحقق انبثاق أحداث مرفقة

بمفاهـيمها، والفـن يقيم نصبا مرفقة بإحساساتها، والعلم يبني حالات للأشياء مرفقة بوظائفها، فيمكن إنشاء نسيج غني من المسطحات" (دولوز، ج: 1997، 206).

والمـسطحات الثلاثة هي: مسطح المحايثة الذي يكونه الفيلسوف عن طريق المفاهـيم، ومسطح المرجع الذي يكونه العلم عن طريق وظائف المعرفة، ومسطح التركيب الذي يقتطعه الفنان عن طريق قوة الحساسات والقيم الجمالية. ولأن الغاية الـتي تحـدد هذه الميادين واحدة والتي هي مواجهة السديم، فممارسة الفن تتطلب بعـضا من الفلسفة والعلم وممارسة العلم تقتضي بعضا من الفلسفة والفن، وممارسة الفلسفة تتطلب شيئا من المعرفة بميداني الفن والعلم، يقول دولوز: "فالفلسفة تحتاج إلى لا فلسفة تفهمها تحتاج إلى فهم لا فلسفي، كما يحتاج الفن إلى لا فن، والعلم يحتاج إلى لا علم" (دولوز، ج: 1997، 223).

لكي يكون هناك إبداع للمفاهيم (= الفلسفة)، ينبغي توفر جملة من الشروط وتـضافر مجموعة من العوامل التي تسمح بتحريك جديد لمسطح المحايثة. والمفاهيم ليـست تصورات جوفاء، إنها كليات تمتع بدينامية داخلية، منفتحة على التاريخ، ذات قابلـية للتغير والجدد، بل والتلاشي. إن تاريخ إبداع المفاهيم هو عينه تاريخ الفكر البشري.

رغم الصلابة النظرية للموقف الفلسفي الدولوزي، ورغم قراءة دولوز البارعة للواقـع التاريخـي والمـشخص، ورغم إسهاماته النوعية في تاريخ الفلسفة الغربية المعاصـرة، حـيث أن الـسؤال في الفلسفة - قديما - كان يتجسد في إبداعات فلـسفية، وليس في شكل تفكير في الفلسفة وحولها، إلا أن ذلك لا يمنع من العودة مجـددا إلى التأكـيد على أن طرح سؤال الفلسفة لم يتوقف مع دولوز، بل سيبقى قائما في كل عصر ينتظر من يطرحه لاستثماره في إعادة النظر في تناول قضايا فكر ذلك العصر.

ومهمـا تعددت الخطابات التي حاولت وتحاول الإجابة عن السؤال "ما هي الفلـسفة؟" فـذلك لا يعني امتلاك ماهية ما عن الفلسفة أو خطاب ما يكون هو وحده حقيقيا حولها.

## الهوامش:


### 1- بالعربية:

- المـــصدق، إسماعـــيل (2008): "المحطـــات الأساسية لفينومينولوجيا هوسرل". مدارت فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 4، ص 23-39.
- بـــيلور، ريمـــون واوالـــد، فرانسوا (1991): "جيل دولوز الفيلسوف المترحل (علامات وأحداث)"، العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، العدد 13 و 14، 207-219.
- دولـــوز، جـــيل - فلـــيكس غتاري (1997): ما هي الفلسفة؟ ترجمة: مطاع صـــفدي وفريق مركز الإنماء القومي، ط1، بيروت، الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي - المركز الثقافي العربـــي.
- رافع محمد، سماح (1991): ط1، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، ط1، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة.
- سبيلا، محمد (2008): "الوعي الفلسفي بالحداثة بين هيدغر وهيغل"، مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 2، ص 12-25.
- محمـــود، زكـــي نجـــيب (1983): موقف من الميتافيزيقا، ط2، القاهرة، دار الشروق.
- هـــويدي، يحي (1993): قصة الفلسفة الغربية، ط1، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

### 2- بالفرنسية:

Husserl, E (2008): La crise de L'humanite Européenne et la philosophie, tr. Nathalie Depraz, édition électronique, Paris.